ПЛАТОН 4

ПЛАТОН

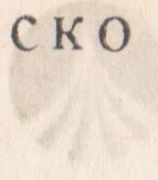
4

ДИА-ЛОЗИ

НАУКА И ИЗКУСТВО

СОФИЯ 1990 ГОДИНА

Философско наследство



PLATON, ŒUVRES COMPLÈTES. T. VIII—X.
PARIS, „LES BELLES LETTRES“, 1923—1925

ПЛАТОН

4

ДИА-ЛОЗИ

Превели от старогръцки
ГЕОРГИ МИХАЙЛОВ
БОГДАН БОГДАНОВ
ЦОЧО БОЯДЖИЕВ
ДОНКА МАРКОВСКА

Под редакцията на проф. БОРИС ГЕРОВ

10

СЪДЪРЖАНИЕ

ПЛАТОНОВАТА ДИАЛЕКТИЧЕСКА ОНТОЛОГИЯ

Според една легенда малко преди да умре, на Платон се присънил сън: след смъртта си той се е превърнал на лебед, който прехвърча от дърво на дърво и всеки път ловко се изплъзва от преследвачите си. Сократикът Симий изтълкувал съня така: мнозина ще се опитват да постигнат смисъла на Платоновото учение, но този смисъл винаги ще им убягва. И наистина всеки, който се е вдълбочавал в изучаването на платонизма, непременно е чувствувал осезателната — дори някак физически осезателната! — съпротива на могъщия смислов масив, наричан Платонова философия, неподатливостта на Платоновите построения към насилственото им вместване в предварително конструирани интерпретаторски схеми, неотменното „изплъзване“ на мислителя от дори най-изкусно изплетените мрежи на условните определения и на историческите „етикети“. По отношение на Платон — отбелязва с горчиво удивление Шопенхауер — ние сме като деца, които, преди още да са се научили да четат, вземат книгата и държейки я обратно, гледат в нея със сериозни и съсредоточени лица.

Истинската трудност при интерпретирането на Платоновото философско наследство лежи — струва ми се — не толкова в необходимостта от съдържателна реконструкция на нееднозначното теоретическо построение и дори (независимо от всички „неудобства“ на твърде живия, подвижен и пластичен диалогичен маниер на философствуване) не в сложността и неустановеността на Платоновата терминология. Многовековната традиция е съумяла да изяви достатъчно ярко *логическата схема* на платонизма, да изведе и разгърне систематично дълбоките прозрения на атинския философ, да отчлени отделните смислови пластове и да придаде на цялото ясни контури и прозрачна вътрешна структура. Нещо повече, самата тази традиция е същностно инкорпорирана в европейската култура, тя *е* част от онази култура, в която живеем. В този смисъл ние *сме* — желаем ли това, или не — платоници поне в същата степен, в която сме аристотелици, картезианци, хегелианци и т. н. А това означава, че на някакво ниво

платонистката доктрина е за нас не само разчетима, но и напълно прозрачна и че задълбочаването на нашето разбиране може да бъде просто следствие от повишаването на „информацията“ и от изтънчването на познавателните ни „инструменти“.

Но винаги има някакъв „остатък“, някаква принципно неизбродима тъма, някакво неозвучимо мълчание. Ние можем да допуснем — в състояние на оптимистична еуфория, — че е възможно да се изчерпи теоретическото съдържание на една философия, но лекомисленият ни оптимизъм лесно би бил опроверган, стига само да си припомним, че няма „просто философия“, че всяка философия е философия на *философстващия човек* и че следователно тя е органично цяло, изградено не само от термини, хипотези и доказателства, но и от уникални смислови „визии“ за света, от нетематизируеми докрай жизнени интуиции. Истинското затруднение при реконструирането на Платоновата философия следователно произтича от обстоятелството, че тя е не просто логическа конструкция, но и *теория* в истинското и изначално значение на тази дума, че е „умо-*зрение*“. Философът не само размишлява за света и дори не само го конструира в понятия. Преди всяко размишление и преди всяко понятийно съграждане стои съзерцанието, съзерцателното „умо-постигане“, и ние никога не ще можем да кажем, че сме *разбрали* един философ, ако не сме съумели да *„съ-зрем“* достатъчно ясно онова, което е стояло пред неговия духовен поглед. И тъй като всяко такова „съ-зерцание“ се натъква неизбежно на границата, очертана от наличието именно на *две* гледни точки, на *два* смислови хоризонта, неспособни да се припокрият докрай и без остатък, то и действително сериозната интерпретация винаги ще знае своите граници и своята недостатъчност.

Казаното е валидно, разбира се, за *всяка* философия, ала за Платоновата то важи с особена сила. Защото пластът на неексплицираните непосредствено светогледни интуиции лежи под всяко действително философствуване, но той може да има различна плътност и интензивност, да притежава по-могъща или по-незначителна продуктивна енергия, да е сравнително отстранен и незабележим или — обратно — да прилепва плътно и зримо до самото логическо построение. И още —

той може да бъде по-семпъл и еднозначен или — обратно — по-богат, многообразен и разнопосочен. Именно този пласт — пластът на дорефлексивните очевидности — е у Платон изключително богат и продуктивен. Общата визия за света, жизнената интуиция, върху която се надгражда цялата сграда на Платоновата философия, представлява сложно сплетение на най-разнообразни „нагледи": оптически (светът е *светло* скулптурно изваяние, ясно отчленено върху *тъмния* инобитиен фон; ала и всичко в него е порождение на странната игра на светлината и мрака), органологични (светът е прекрасно *живо същество,* порождение на любовното сливане на двата космически свръхпринципа, единното и диадата, мъжкото и женското начало), математически (светът е *съвършено „изчислена" сграда* с безупречни пропорции и с ненарушим вътрешен ритъм), политически (светът е най-добрата възможна *държава* със строго регламентиран вътрешен порядък), антропологически (светът е мегакосмическият аналог на най-съвършеното одушевено тяло, *човешкото)* и т. н.

Но ако това е така, ние лесно бихме могли да проумеем защо вникването в смисловата бездна на платонизма така настойчиво изисква не просто огромни интелектуални усилия, но и особена — общосветогледна! — съсредоточеност. Наистина нашият собствен жизнен опит е изцяло неантичен, нашите интуиции са по-малко пластични и повече разсъдъчни, самият ни маниер на философстване — а и на живеене — е свързан в по-голяма степен с думите, отколкото с формите, цветовете и звуците. И тъкмо това — струва ми се — ни затруднява да приемем Платоновите „визии" за нещо повече от екзотичен фон на интелектуалните му прозрения, да ги съпреживеем задълбочено и сериозно като реални конституенти на Платоновата философия.

И все пак — убеден съм — си струва *да дръзнем,* струва си да се надвесим над бездната, да рискуваме стъпката в чуждото смислово пространство. Струва си дори не само заради казаното от Платоновия ученик, Аристотел, че „никой не е в състояние да постигне истината, но и не търпи пълна неудача, а всеки говори нещо. . . и сам наистина не добавя нищо към истината или пък добавя съвсем малко, но когато всичко това се натрупа, се получава забележима величина" (Ме-

тафизика, II 1, 993b 1–5), а и затова, че всеки нов опит е пряк отговор на онова изискване, което самият Платон предявявал към своите слушатели: разочарованието от постигнатото досега и трудността на предприятието да не ги обезкуражават, а да ги подтикват към ново начало, в търсенето на истината да тръгват всеки път, отново и отново, ex archés (Апология на Сократ 19b; Теетет 155d, 187a; Тимей 48a; Закони 659cd). Сега ми е трудно да определя степента, в която идеите на древния философ могат да играят ролята на „личностно-формиращи сили" за съвременния човек. Готов съм да допусна, че за немалко хора той съвсем не е необходим. И все пак трябва да направя едно уточнение — един философ е ненужен само дотогава, докато съумеем някак да се самоотстраним от собствената си *човешка* позиция, да разтворим битието си изцяло в упражняваните от нас дейности и в изпълняваните от нас функции, да отмахнем от себе си „проклетите въпроси" за смисъла на собственото ни съществуване, за нашите онтологически шансове, за нашето място в света. Докога е възможно това? Не знам. Но знам, че в мига на прояснението, в мига на отбулването на покривалото човек има нужда от мъдър и благоразположен събеседник. Тъкмо в такива мигове великите философи стават наистина необходими.

Разбира се, ние имаме нужда именно от *живи* диалогични партньори, а не от мъртви схеми. Ние имаме нужда от увереност в това, че нашият разговор с философа от миналото ще бъде не хитроумна словесна еквилибристика или ловка размяна на дефиниции, а сериозно, личностно-ангажиращо общуване на базата на висшите човешки ценности. Историкът на философията се домогва тъкмо до *живия* дух на отминалите епохи, той търси в тях не скъпоценни реликви, а *живи хора*. Ето защо за него е недостатъчно просто да сглоби повторно сградата на Платоновата философия или да експлицира значенията на използваните от Платон понятия. Защото той знае: докато платонизмът е просто „обективен идеализъм" или „реализъм", или „учение за идеите", или, както там ще го наречем, докато „битие", „космос", „идея", „знание", „число", „добродетел" и т. н. са просто термини от един философски жаргон, Платоновото учение ще остане за нас без-

лико и самоцелно умопостроение, прекрасна, ала студена статуя, увличаща, ала лишена от истинска жизнена страст интелектуална игра. Но нали не това е, от което имаме нужда?

И така, пристъпвайки към реконструиране — в пределно стегнат вид — на Платоновата *философия,* аз ще се опитам не просто да изявя нейните конститутивни логически компоненти, но и да разкажа — според силите си — за онова, което съм съумял да прозра *зад* чисто умозрителното построение.

* * *

1. Изходната интуиция. Всяка сериозна реконструкция на Платоновата философска система предполага предварителна яснота по въпроса: какво представлява светът, за който говори мислителят? Често предлаганите интерпретации на платонизма са претърпявали неуспех още в самото начало тъкмо поради неудачното „подменяне“ на Платоновия космос било със света на „чистите научни положения“, било с този на „езиковите референти“, било с този на напълно неизразителните „хипостазирани понятия“. Би могло да се каже дори, че всеки интерпретаторски редукционизъм се дължи най-напред и в най-голяма степен на изначалната „слепота“ на изследователя за особеностите на онзи свят, който се е възправял пред духовния поглед на древния философ.

Но нека се вгледаме в този свят и нека се опитаме да изявим — отначало изцяло непосредствено — неговите „физиогномични“ черти.

И така първото и най-фундаментално определение на Платоновия свят е неговото *единство.* И в това няма нищо удивително. Ако платонизмът е наистина нещо, с което единодушно се съгласяват всички изследователи — „философия на реставрацията“, то всяка реставрация е насочена към някакво изначално, ала изгубено поради една или друга причина единство. Дълбинният патос на Платоновото философствуване изобщо извира именно от това максимално интензивно преживяване за принципиалното онтологическо единство на света. За нас е много важно да посочим тази особеност на Платоновото световъзприемане. Нерядко ние

се поддаваме на илюзията, че единствената възможна перспектива, от която се „умо-съзерцава" действителността, е перспективата на многото дискретни „вещи", явления и събития, че „първото пред нас" е непременно множествеността и разнообразието. Ала възможна е и такава нагласа, при която синоптичният поглед да превалира над аналитичния и при която на преден план да излиза тъкмо всеобхватната *тоталност* на съществуващото, а не разчленеността и противопоставеността на неговите части. Такава именно е душевната нагласа, определяща стила на Платоновото философстване.

2. Конкретизации на изходната интуиция. В най-общ смисъл съществуващото е едно. Ала това единство в никакъв случай не е абсолютно монолитно, хомогенно и статично. Единството е именно вътрешно разчленено, подредено и осъразмерено. Единството е *космос*. Изходната интуиция на платонизма в нейната първа конкретизация е следователно интуицията за единния космос, за единния, ала многообразно устроен универсум, за субстанциалната заедност на многобройните съществуващи неща. Но и още — доколкото космичността е непременно прекрасна — изходната интуиция на платонизма не е просто разсъдъчно вникване и хладно умосъзерцаване на световния порядък, а и възторжено лицезрение на прекрасната „фигура" на света, и любовно (еротично!) опиянение, и увлечение, и страст. Тъкмо с това можем да си обясним странното редуване — а нерядко и пряката съвместеност — в Платоновите текстове на отвлечените и дори чисто схоластични натрупвания на аргументи и екстатичните взривове на очарованата душа.

Този единен, но вътрешно артикулиран космос е по-нататък не мъртво статуарно изваяние, а одушевено и оживотворено тяло, напрегнато-динамична, ритмично-пулсираща тоталност, в която противоположните сили са в непрестанно драматично противоборство, достигащо — колкото и парадоксално да звучи това — до пълно изравняване и отъждествяване, до неразличимо сливане и претопяване на антагонистите един в друг. Но тази динамика и това напрежение са динамиката и напрежението на самия живот. Изходната ин-

туиция на платонизма в нейната втора конкретизация е следователно интуицията за космоса като *живо същество* (срв. Тимей 30с), като единен организъм със съвършени и безукорно оразмерени членове. Навярно затова и Платон така старателно поддържа дистанцията между живото слово (езика на синтетичните, подвижно-пластични символи, способни да постигнат живото, пластично и енергийно битие) и „ученото слово" (неекспресивния и схематизиращ език на дефинитивно прояснените, но затова пък застинали в своята категорична еднозначност и неизменност „термини"), между едновременно дълбокомисления и ентусиастичен мито-логос и изкусителния, но метафизически повърхностен техно-логос. Ние никога не ще разберем необичайното равнополагане у Платон на митология и философия, на митологичен разказ и логическо разсъждение, ако забравим дори за миг, че този разказ и това разсъждение ни говорят за живо същество. Защото тъкмо живото същество не може да бъде без уговорки манипулирано с „техническите" познавателни инструменти и защото тъкмо в отнасянето ни към него трябва да има не само интелектуално любопитство и аналитична сръчност, но и особен жизнен патос и най-интимна причастност.

Най-сетне изходната интуиция на платонизма е не просто интуицията за единния жив космос, но за космоса, изразяващ самия себе си в своя собствен *лик* и със своя собствен *глас*, за оптически и акустично себеизразителния космос. Ние, разбира се, можем да мислим една философска абстракция като напълно нерелефна и беззвучна. Но ние никога не можем да си въобразим живото същество без неговия „ейдос" и без неговия „логос". Тъкмо тази енергийна себеизразителност на Платоновото битие обяснява спекулативността, „умо-зрителността" на Платоновото (а по принцип и изобщо на елинското) философствуване. Защото за древните самото битие носи в себе си енергията за своето себеизявяване, самото то — по силата на една неотменна вътрешна необходимост — отбулва своето лице и прогласява своята истина и за човека е достатъчно да *се вглежда* в сияещия лик и да *се вслушва* в прогласената истина на космоса.

3. Математическият модел на вселената. Но платонизмът е не просто „умо-*зрение*", а и „*умо*-зрение", умозрителното *разсъждение*. Истинското съзерцание в него се осъществява не с очите на тялото, а с тези на ума. Платонизмът е не безхитростно и непосредствено „обглеждане" на прекрасното космическо тяло, а *разумно* възпроизвеждане — в рефлексията, в логическата конструкция — на онтологическата структура на съществуващото. Водещият мотив на Платоновото философствуване изобщо е свързан най-тясно със стремежа към *понятийна* (в най-широк смисъл: символно-понятийна) експликация на онези компоненти, от които се изгражда смисловата картина на света. Тъкмо в това и се състои според Платон специфичната дейност на философа: той единствен е в състояние не само да „види", но и да проумее *логоса* на битието; и не само да го проумее, но и да го изрази именно като логос, т. е. като разумно и смислово отчленено слово.

Ето защо в диалозите толкова често сме свидетели на чисто разсъдъчни умопостроявания и дори на най-откровени конструирания на всевъзможни „модели" на битието. Самата космичност — като непосредствено-интуитивна даденост — има за философа непременно свой смислов аналог в полето на разсъждението, свой умозрително конструиран „модел". В системата на платонизма универсално-космичното, пластично и живо, метафизически „обемното" битие е представено посредством един традиционен математически модел, модела на димензионалната тетрактида, образувана от първите четири числа на натуралния числов ред или от първите четири (т. е. основните) геометрични измерения: точка — линия — повърхност — тяло. Димензионалният модел, използуван от Платон, има това предимство, че в него е представена — максимално нагледно — универсалността и всеизчерпателността на съществуващото, при това именно в неговата абсолютна метафизическа завършеност и — в същото време — в неговата принципиална вътрешна разчлененост. Наистина, погледнато строго, в рамките на тетрактидата се съдържа всичко съществуващо — от най-простия и изначален принцип (точката или монадата) до най-грубо веществените реалии (стереометричните тела). Няма такава „фигура" (а значи — и такова битие!), която да

не може да бъде „очертана“ чрез точки, линии, повърхности или елементарни триизмерни „тела“. Дименсионалният модел следователно е съвършеният теоретичен аналог на универсума. Той „означава“ именно непосредствено постигания в светогледната визия Платонов свят, ала сега вече не толкова в неговата ейдетична изразителност, в живата „мимика“ на неговия „лик“, а във величествено успокоената му вътрешна структура, в неговата повече статична разчлененост. Математическият модел изразява принципиалната четирипластовост на Платоновия космос, разгърнатостта на единното универсално битие в четири онтологични „ипостаси“: единното — идеалният (ноетическият) космос — световната душа — сетивният свят.

За нас цялото аналогизиране на вселената с един такъв „модел“ изглежда някак съчинено. Дименсионалната последователност ни се струва прекалено абстрактна, за да изрази живата оптически-релефна архитектоника на битието. Ала това впечатление е само повърхностно. Достатъчно е да вникнем в типологичните особености на античната математика, за да разберем не само възможността, но и пълната естественост на това съотнасяне между математическия и метафизическия модел на съществуващото. Математическата дименсионалност е способна да играе ролята на универсална парадигма на космическия порядък тъкмо поради характерното за елинската древност пластично възприемане на дори най-отвлечени математически категории. За елина числото не е обикновена абстракция на количествените характеристики на предметите, а винаги някаква фигурност, някаква пластическа изразителност, релефна структура с ясни и определени очертания. За самия Платон математическите конструкти имат несъмнено ейдетически смисъл. Те са дадени не в „чистата“ мисъл, а в ейдетическия наглед — но в нагледа, разбира се, за несетивната, идеална фигурност, за числовия ейдос. В известен смисъл геометричната фигура е изразител — възможно дори най-удачният! — на Платоновия ейдос изобщо. Но тя е такъв изразител именно защото и доколкото сочи извън себе си — към символизираната чрез нея логосна структура на битието. С това числото фигура престава да бъде банален математически конструкт и се превръща в логос, което

означава — в смислов членител на съществуващото. Така и самата антична математика става по-малко абстрактна и формална, а следователно и по-метафизична.

Разбира се, математиката може да притежава само методическо предимство — предимството на определеността, нагледността и точността. Самата тя обаче също се нуждае от онтологическо обосноваване от хоризонта на една по-универсална наука. Науката, която единствена може да претендира за наименованието „универсална", е според Платон *диалектиката* (Държавата 510b сл.; Филеб 56d сл., 61d сл.). Платоновата философия е не математическо естествознание, а *диалектическа онтология*. Единствено когато бъде изведен в полето на диалектическата онтология, формалният и сам по себе си абстрактен дименсионален модел придобива стойността на универсален обяснителен принцип. Защото сама по себе си математическата дименсионалност е не повече от *констатация* за наличието в света на реалии с различен битиен статус. Но доколкото платонизмът е рефлексия именно върху *живия* — а значи енергиен, подвижен, вечно пулсиращ — космос, то той непременно трябва да постави въпроса за енергийното пораждане на тези реалии от хоризонта на по-висшата ипостаса и за тяхното „прехождане" в собствените им инобитийни осъществявания. А тъкмо това вече е въпрос не математически, а *диалектически*.

* * *

Сега ще се опитам да представя универсално-онтологическата картина на света според Платон. Отначало светът ще бъде представен в неговата статичност и статуарност, в неговата завършеност и умиротвореност. Това ще помогне да видим ясно и определено неговите „елементи", да отчленим релефно неговите ипостаси и да разкрием съдържателно техния битиен статус и специфичните им функции. Едва след като опишем изчерпателно философската „картина на света", действителната онтологическа структура на универсума, ние ще можем да енергетизираме тази структура, да я разгледаме в нейната динамика, в нейната битийна напрегнатост, в нейната непрестанна ритмична пулсация. Така в края на нашето изследване ние отново ще умосъзрем — ала сега, вече преминали през собствено фило-

софския анализ — античния космос не като величествена, но мъртва скулптурна група, а именно като живо същество, като одушевено тяло, преизпълнено с енергия и живот.

4. Платоновият свят в неговата статичност. А) Единното. Ако изходната интуиция на платонизма действително е интуицията за единството на света, то и същностната философема, чрез която трябва да бъде обозначен този свят, следва да бъде „единното". Понятието за единното е най-дълбоката метафизическа тематизация на идеята за изчерпващата тоталност на съществуващото. Единното на платонизма е именно *принцип,* изначално определение на битието. Неговата архиначалност поради това му придава особен статус. Единното (като принцип) не може, разбира се, да бъде изразено чрез нито едно от съществуващите неща — защото то не може да бъде „това" или „онова" съществуващо, нито дори простата съвкупност от „всички" идеи, души и вещи. По своето онтологическо място то е „отвъд същността" (Държавата 509b). Ние не можем да кажем, че то е самотъждествено, вечно, неизменно и дори че то съществува. Ние не можем изобщо да му припишем никакъв предикат, защото това би го превърнало в „две" (следователно в „много"), в единно-и-самотъждествено, единно-и-вечно, единно-и-битие, а значи би отрекло самата му *принципиалност* (срв. Парменид 137c — 142a). Ако битието — всяко битие: и идеалното, и телесното! — е непременно единство-на-множествеността (защото е космос, не монолитно, а вътрешно разчленено цяло), то в своята принципиална чистота, в абсолютната си самоопределеност единното не е битие. Но то, разбира се, не е и произволна фикция, безусловна битийна пустота и лишеност. Отричането на някакъв особен — позитивен! — онтологически статут на принципа е за Платон равнозначно на отказ изобщо да говорим философски за света. Защото, ако отречем на единното статута именно на *битиен* принцип, ние не бихме имали правото да говорим изобщо за битието. Единното следователно е небитие само в един много специален смисъл: то е не-битие само доколкото стои *над* битието, схващано като някаква — макар и изчерпателна — съвкупност. Единното, с дру-

ги думи, е не-битие именно като *свръх-битие*. Ала това означава, че то обема и отъждествява в себе си — на свръхбитийно равнище — всички възможни битийни характеристики, че то е абсолютно битийно преизобилие, неразличима отъждественост на битието с многообразните му инобитийни модификации.

Платоновото единно (за него става дума в „Парменид“ и в т. нар. „неписани учения“, а в „Държавата“ негов съдържателен аналог е идеята за благото) е в най-точния смисъл на думата *принцип* на съществуващото, висшата ипостаса на действителността. Тъкмо с това и се обяснява неговата апоретичност. В своята абсолютност и самобитност единното е чистата отвъдност, празнота и безсъдържателност, непрогледната тъма, неопределимото „нищо“. В своята отнесеност към света то е иманентната енергийност, неизчерпаемата пораждаща мощ, максималната наситеност с битие, светлина и смисъл. Антитетичното определение на принципа само на пръв поглед изглежда изкуствено и абстрактно, отвлечено умопостроение на изкусителната именно със своята парадоксалност диалектика. В действителност Платон изявява чрез понятието за единното една очевидност, която (съумеем ли да погледнем света от определен — разбира се, философски! — ъгъл на зрение) може да ни се стори дори съвършено банална. Нека се опитаме да изразим „термина“ единно с някакъв друг словесен символ — да речем, с думата *живот*. Нека сега се опитаме да назовем и опишем живота — но живота не в неговите парциални проявления, не в отделните му физиогномични черти или жестове, а живота в неговата изчерпателност и тоталност. Какво е животът тогава, когато ние удържаме пред погледа си именно *целия* живот? Нима той не е мяра-и-безмерност, устойчивост-и-флуидност, покой-и-движение, ценност-и-неценност, смисъл-и-безсмисленост, добро-и-зло, слово-и-мълчание, вечност-и-време — най-сетне живот-и-смърт? При това нима тези определения не са едновременно рязко противопоставени и неразличимо отъждествени, взаимоотричащи се и необходимо предполагащи се? В понятието си за единното Платон следователно дава философски израз на онази светогледна визия, която е насочена към пределния хоризонт на съществуващото, към оня хоризонт, който, обемайки

всичко и биде́йки основание за всяко битие, порядък, ценност и смисъл, сам лежи отвъд битието, порядъка, смисъла и ценността.

Б) Ноетическият космос. Ноетическият космос — умопостигаемото битие — образува втората ипостаса на съществуващото. В най-общ план именно идеите представляват у Платон истинското битие, именно те са върховните и неизменни ценности и именно те са действителният обект на знанието. Но да се каже това е все още крайно недостатъчно. Истинският проблем тук е, струва ми се, този за смисловата мотивация при изграждането на това странно учение за идеите, което се въздига от мнозина в ранг на „ядро" на Платоновата философия, но което — както добре показа А. Ф. Лосев — само много рядко прибягва до термините „ейдос" и „идея". Работата е там, че ние някак прекалено „автоматично" прилагаме към Платон и към неговата теория за идеите като действително битие една привична схема. На нас ни се струва, че Платон конструира своя идеален космос съгласно една стандартна мисловна „механика": от множеството съществуващи неща по абстрактивен път се образуват общи понятия (от червените предмети — понятието за червено изобщо, от справедливите постъпки — понятието за справедливостта като такава) и след това тези понятия се хипостазират, т. е. възвеждат се в ранг на самостоятелно съществуващи същности, при това така, че сега вече червеното само по себе си притежава автентично битие, докато отделните червени неща съществуват само благодарение причастността си към него. Тази схема е подсказана още от Аристотел, в по-ново време тя се закрепи в литературата благодарение могъщия авторитет на Целер, а и до ден днешен тя се изтъква на преден план всеки път, когато трябва да се покаже „идеализмът" на Платон. Но ако казаното в предходните раздели на тази студия е коректно, схемата трябва да се признае за абсолютно неприложима към философията на древния мислител. Защото тя се крепи на една неприемлива предпоставка — че „в началото" на Платоновото философстване стои многообразният свят на отделните сетивно-телесни вещи. Тази схема следователно, изхождайки от общи съображения, не отчита

специфичната „диоптрика“ на платонизма — синоптичната визия за единния космос като „първото“ на Платоновата философия. Тъкмо поради това пораждащото се от нея обяснение е и крайно неубедително. Разбира се, идеите са абстракции. Абстракция е всяко нещо, което се характеризира като неизменно (а не и променливо), самотъждествено (а не и себеразличено), вечно (а не и временно), ценно (а не и лишено от ценност) и т. н. Абстрактна е изобщо всяка едностранна определеност и в този смисъл Платоновите идеи са най-буквални абстракции. Но те не са абстракции, придобити по логически път чрез извличане на общите белези на сходни предмети. Ноетическият космос е абстрактен момент именно на онази единна, изравняваща в себе си всички определения *тоталност,* която представлява *изходната* интуиция и *изходната* теоретична тематизация на Платоновата философия. Като всяка абстракция той е по-беден от преизобилната конкретност на единното и все пак — спрямо сетивния свят — той, като непосредствено порождение на първия принцип, е смислово по-пълноценен и конкретен.

Ако сега си зададем отново въпроса за действителните мотиви, подтикнали Платон да предложи своята хипотеза за идеите, отговорът — струва ми се — ще дойде съвсем естествено. Ако светът е наистина — в своята фундаментална определеност — едновременно движещ се и пребиваващ в покой, безмерен и осъразмерен, изменчив и неизменен, безсмислен и изпълнен със смисъл, то очевидно е, че тези взаимоотричащи се характеристики трябва да имат свои носители, свои — така да се каже — онтологически застъпници. В състояние ли са сетивните вещи да поемат върху себе си цялата тази пълнота от определения? Разбира се, че не. Сетивните вещи са непостоянни и флуидни, подвластни на времето и променливи. Може ли следователно светът да бъде изразен единствено чрез телесния космос, което означава — единствено чрез непостоянството, преходността и ставането? Нали това не би бил *целият* свят, а само неговата половина — при това по-лошата? Нали това би бил не прекрасният и завършен в себе си космос, а някаква ущърбна и уродлива, безжизнена и отблъскваща гротескна фигура? Защото светът е, разбира се, и непрестанно движение и кипеж, и

неотменно прехождане между живота и смъртта, и конвулсивно лутане без посока и цел. Но той е в не по-малка степен светла омиротвореност, хармония и стабилност, вечно и нерушимо съвършенство. Тук „долу" (защото Платоновата вселена има своя топика и свои еднозначно натоварени координати) може би наистина няма ценност и смисъл, няма истина, справедливост, красота и добро. Ала нима е възможен светът — именно *целият* свят! — без всички тези наистина *битийни* определения? Нима за елина е въобразима безусловната лишеност на съществуващото от смисъл и цел, от някаква онтологическа устойчивост и постоянство? И ако истината, доброто и красотата все пак съществуват, а — от друга страна — те не са в този сетивен свят, не означава ли това, че те просто са другаде, в някакво „наднебесно място" (Федър 247с)? Сетивните вещи не са в състояние да поемат върху себе си метафизическата отговорност за върховните нравствени и интелектуални ценности. Нужно е следователно да се взрем по-внимателно в действителността, за да открием онези реалии, които носят и съхраняват истинските позитивни определения, без които Платоновият свят изобщо не може да бъде мислен. Тези реалии, тези умопостигаеми същности, тези „свръх-вещи" атинският философ нарича „идеи". Идеите на Платон са *ликовете* на единния космос, самата изразителност на прекрасното и съвършено статуарно изваяно битие. Те са метафизическите гаранти за неговата космичност, за неговата вечност и за неговия смисъл. За никакви „хипостазирани понятия" тук не може да става дума. Платоновото учение за идеите не е хитроумна логическа конструкция и, разбира се, в никакъв случай не е банална „гносеологическа грешка", изразяваща се в неправомерното пренасяне на чисто умствени конструкти в битийната сфера. Теорията за идеите е опит за по-конкретна *философска* експликация на интуицията за пълнотата и съдържателната изчерпателност на завършения в себе си, единен и жив свят.

Сега ние можем да разберем истинската значимост на Платоновото учение за идеите. Неговата инструктивност се състои не в придаване битиен статус на общите понятия и не в радикалното обособяване на двата свята — умопостигаемия и сетивния, а в мъдро-

то напомняне, че движението и изменението, хаотичното струпване на множество преходни вещи съвсем не изчерпва *тоталността* на съществуващото, че светът е изпълнен с хармония и ред, с красота и смисъл и че тези определения са не случайни или привходящи, а най-дълбоко онтологически фундирани. Ние, разбира се, можем да възразим срещу своеобразната дебалансираност на Платоновия свят, срещу „свръх-оценяването“ на „идеалните“ характеристики на съществуващото (покой, самотъждественост, неизменност и т. н.) за сметка на „материалните“ (движение, различеност, изменчивост и т. н.), но при това нито за миг не бива да забравяме, че Платон е все пак *елин* и че като елин той естествено ще разполага стабилността по-високо от непрестанната „течливост“ на нещата и единството — по-високо от хаотичната множественост. Добре е още, когато оценяваме позицията на древния мислител, да държим пред очите си онова място от диалога „Софистът“ (246c сл.), в което основателят на Академията отказва да следва — в „гигантската битка за битието“ — както онези, които приемат за съществуващи единствено движещите се тела, така и „приятелите на идеите“, според които съществуват само неизменните и вечни ейдоси. Действителният апел на платонизма е насочен към оня универсално-онтологически хоризонт, в който са неразличимо отъждествени идеалното и телесното битие — към единното като принцип както на ноетическия, така и на сетивния космос. Що се отнася до нас самите, то Платоновият опит вероятно би могъл да ни помогне да се освободим от все по-силно завладяващото ни впечатление за изначалната хаотичност и едва производната подреденост на съществуващото, за безпрекословната потопеност на битието ни в невечното, за принципната чуждост между човека и безлогосния свят.

В) Световната душа. Душата на космоса заема третото „стъпало“ в битийната йерархия. Тя е разположена *между* царството на идеите и света на сетивните вещи. Това означава, че в нея — като в „среда“ — е представена *аналогично* цялата онтологическа структура на съществуващото. Душата според свидетелството на Аристотел (За душата, I 2, 404b 16—27) е съставена от

същите „елементи“, от които се състои светът, и със самото това тя встъпва във връзка по принцип с цялата — ноетическа и сетивна — действителност. Срединното положение на душата определя и двойствеността на нейната функция. Тя е, от една страна, битийно и познавателно насочена към умопостигаемия космос, а, от друга — като принцип на движението и живота в сетивния свят конституира цялата соматическа сфера. Най-сетне нейната подвижност, възможността за концентрирано насочване към сферата на чистото битие или за „загуба на крилата“ (Федър 246d), за „разсейване“ в областта на „ставането“ (Тимей 37а сл.) придава на душата и определена морална стойност, налага ѝ императива на избора между доброто и злото, знанието и мнението, истината и лъжата.

За да осмислим добре Платоновия възглед за душата, ние трябва да помним винаги, че когато говори за такива неща като истина, знание, душа, добродетел, държавно устройство и т. н., атинският философ говори преди всичко за тяхното *битие*. Това означава, че въпросите на психологията, епистемологията, етиката, естетиката и „социологията“ в платонизма се решават по принцип на *онтологическо* равнище. Ето защо и в учението си за душата Платон се интересува на първо място от нейния битиен статус и от нейните битийни характеристики. Дори способността ѝ да познава е пряка импликация от особеното ѝ положение в архитектониката на космоса. Нека сега си зададем въпроса за метафизическата необходимост от постулирането на душата като трета ипостаса в системата на платонизма. Да си припомним най-напред онази изходна визия за света, върху която се гради Платоновата философия — визията за единния, жив и себе-огласяващ се космос, за изпълнената с енергия и движение, докрай проникната от логоса битийна тоталност. Платоновият космос е *живо същество* (Тимей 30 с). Но какво представлява живото същество? Органично единство на тяло и *душа*, интимна взаимопроникналост на инертната телесна маса и оживотворяващата и енергетизираща я душевна субстанция. В платонизма душата се въвежда тъкмо с нейните изначални метафизически белези — със способността ѝ да задвижва и оживотворява. В този смисъл платонизмът остава изцяло в традицията на ар-

хаичната елинска философия и на традиционното светоусещане, според което душата е преди всичко не познавателна способност и не средище на морални сблъсъци, а *принцип на движението и живота* в света. Универсалната душа, за която Платон говори в „Тимей", е живото дихание на космоса, вътрешно присъщият му живот. Тя не случайно е разположена „между" двата свята. В някакъв смисъл световната душа е ипостаса на идеалния космос — тя е битийният изразител на неговата „живост", на битиепораждащата му жизнена мощ. Но тя осъществява себе си именно в сетивния космос — защото само там, само в царството на променливите и движещи се неща е възможно да бъде разгърната реално нейната оживотворяваща и динамизираща мъртвата телесност сила.

В този кратък очерк върху Платоновата онтология аз нямам възможност да се спра на някои по-частни — но изключително съществени! — въпроси, като например този за отношението между универсалната и индивидуалните души или пък този за душата като принцип на знанието и моралния избор. И все пак ми се иска да кажа няколко думи за *логоса,* за *словото,* чрез което говори душата. Доколкото душата е преди всичко онтологически принцип, доколкото тя е битийният изразител на *живота* на космоса, очевидно е, че нейното слово не може да бъде това на чистата разсъдъчност — защото животът е повече от разсъдъчността: той е разсъдък-и-безразсъдство, спокойна умозрителност-и-витална енергийност, понятийна определеност-и-словесно разточителство. Действителната словесност следователно — и то не само и не толкова словесността, постигаща живото битие, а словесността *на* самия живот! — е *синтетичната мито-логическа словесност,* отгласяващият в речта на философа *логос* на съществуващото. Струва ми се, че сега ние сме в състояние да разберем особеното отношение на Платон към митологията. Тя е, разбира се, нещо несериозно, „женски брътвеж" — но само доколкото в нея липсва логосът и тя е сведена до банален псевдоисторически разказ. Но тя е истинският език на битието — доколкото в нея са неразличимо отъждествени живата стихия на мита и артикулационната мощ на логоса. Митът не е в състояние сам да постигне тоталността на съществуващо-

то — за това не му достига разумност и определена дисциплинираност и чувствителност за логосните структури на битието. Ала и логосът е безсилен пред „цялото“ — защото не му достигат „сетива“ за извънлогическите проявления на съществуващото, за неотменно наличествуващото ирационално в света, за екстатичните изстъпления на душата. Езикът на *живия* космос е *„мито-логосът“*. Впрочем нима не говорим този език и ние самите — тогава, когато сме се отказали да бъдем „професионални мислители“ и сме започнали да говорим именно „от тоталността на собственото си съществуване“?

Г) Сетивният свят. Много често при интерпретацията на платонизма ние се изкушаваме да му вменим някаква радикална аскетичност, решително неприемане на „отсамното“ в името на трансцендентните ценности. Очаровани или потресени от действително аскетичните изказвания на Платон, от думите за несубстанциалността и битийната недостатъчност на сетивно-телесния свят, ние някак прекалено прибързано напускаме универсално-онтологическата гледна точка и със самото това загубваме продуктивния ориентир за разбиране на Платоновата философия изобщо. Продължим ли обаче да гледаме на Платоновия свят именно от перспективата на всеизчерпващата тоталност на съществуващото, ние много лесно ще проумеем, че в платонизма телесният космос е не чиста лишеност, небитие и зло, а необходим конститутивен компонент на световното цяло. Разбира се, сетивният свят е в сравнение с умопостигаемия само „сянка“, смутен и неясен образ, квазибитие и псевдоценност. Разбира се, той е несамостоен и зависещ от идеалния образец. Разбира се, сам по себе си той е само мъртва веществена купчина, безжизнена и бездиханна. Разбира се, в него — в неговата „самост“ — няма истина, смисъл и красота. Но той е и нещо повече от самия себе си и тъкмо това „повече“ предопределя позитивно-онтологическото присъствие на сетивния свят в системата на платонизма. Телесният космос е *въплъщение* на идеалния архетип, *плътта* на ноетическото битие, неговата *плътност*. Светът на идеите може да бъде мислен сам по себе си и в някакъв смисъл той *е* сам по себе си. Но неговата съдържател-

на пълнота се разкрива именно във въплътеността му, в реализираността на неговата жизнена енергия, в себеосъществяването му като пораждащ модел *на нещо друго*. Сетивният космос е следователно конститутивната инобитийна модалност на идеалния свят, онова, *в което* осъществява себе си царството на ейдосите. Но със самото това, че е инобитиен „образ" на истинското битие, той сам придобива битийност и истинност, красота и ценност. Бидейки негов трансцендентален хоризонт, светът на идеите, така да се каже, го „придърпва" към сферата на битието, изпълва го със значимост и му придава определена естетическа и нравствена стойност.

Много важно е да осмислим тази страна на Платоновата философия. Древният мислител винаги гледа „с двоен поглед" — към идеала, към чистото и несмесено битие, към абсолютната ценност и, от друга страна, към осъществения идеал, към получаващото битийна същественост чрез нещо друго, към постигнатия смисъл. Оттук включването на тялото в йерархията на прекрасното (Пирът). Оттук и особената пристрастност на Платон към „сократическия" проблем за гражданските добродетели. Оттук най-сетне постоянният интерес към проблемите на социалното устройство, проявяващ се не само в литературната, но и в практическата дейност на философа. Сега ние можем да кажем определено, че в платонизма има и „физика", и „етика", и „социология" — и че самото занимание с „природата" и с обществото там е не нещо добавъчно и произволно, а най-непосредствено следствие от дименсионалната обвързаност на битийните пластове. Защото какво друго е физическият свят, ако не самият идеен космос, самото битие в неговата отелесеност? И какво друго е идеалният полис, ако не социална въплътеност на съвършения космически порядък, самият космос като социално битие (Лосев)?

Д) Платоновата „материя". Единното, светът на идеите, световната душа и сетивният космос образуват онтологическата тетрактида, изчерпваща модалностите на съществуващото. И все пак с тях Платоновият свят още не е завършен. Нужно е да се постулира някакъв безусловен принцип, който да „затвори" битийната

йерархия „отдолу“ така, както единното я „затваря“ „отгоре“. Какъв трябва да бъде този принцип? Ако съществуващото е наистина *космос,* сложно структурирана йерархия на същности, ако то — с други думи — непременно е единство-на-множествеността, битие-катоедно-от-много, то самата множественост следва да намери свой достатъчно надежден онтологически застъпник, така че битийната характеристика „много“ да не бъде неистинна или акциденталпа, а да представлява иманентната същност на съществуващото. Този втори „принцип“ Платон нарича по различен начин: в „Тимей“ — „майка и приемница“ на сетивните неща, в „Софистът“ — небитие, във „Филеб“ — безпределно, а в т. нар. „неписани учения“ — неопределена диада, голямо-и-малко или излишък-и-недостиг. Но както и да бъде наричан, неговата функция е само една — да гарантира вътрешната разчлененост и структурираност на всяко (на идеалното и на телесното) битие.

Ако единното е битиепораждащият принцип, то „материята“ е утробата, в която е разположено прекрасното космическо пораждение, първозданното тъмно пространство, върху което са отчленени светлинните изваяния на битието. Представата за втория „принцип“ в платонизма е уплътнена от оптически и органологически интуиции в същата степен, в каквато подобни интуиции изпълват и оформят пластично останалите Платонови философеми. Тук може би най-остро проличава недостатъчността на чисто понятийния анализ на Платоновите „термини“. Защото „пораждането“ на космоса у Платон — разбира се — не е логическо конструиране на система от (макар и хипостазирани) понятия, а *органичен процес* на зачеване и раждане на света или пък художествено-демиургиен акт на изваяне на прекрасна и светла скулптурна композиция. Как ще изтълкуваме Платоновата „материя“ — като безформено и инертно вещество, като активно-негиращ принцип или като нещо друго — това до голяма степен зависи от начина, по който ще разчетем общосветогледните елински интуиции, свързани с раждането или с пластичното ваятелство. Струва ми се впрочем, че задълбоченото описание на втория „принцип“ на платонизма е немислимо в контекста на провежданото досега „статично“ изложение на Платоновата философска система. Него-

вото реално съдържание може да бъде разкрито едва когато енергетизираме онтологическата структура, когато се опитаме да я постигнем в нейната динамика, т. е. в процеса на диалектическото ѝ себеразгръщане.

* * *

5. *Платоновата онтология като диалектика.* Дотук Платоновият свят бе описан в неговата истуканна застиналост и неподвижност, в рязката разчлененост на отделните му ипостаси. Но той, разбира се, не е само това. Йерархията на съществуващото в платонизма е заредена с особена вътрешна енергия, с движение и живот. Ето защо и пълнокръвната интерпретация на Платоновата философия неизбежно ще бъде интерпретация на една *динамична* картина на света.

И така изначалното — онтологически, а не темпорално! — състояние на универсума е абсолютното единство, неразличимата отъждественост на всички битийни модалности. Теоретичният еквивалент на това състояние е единното. В единното — да си припомним — няма никаква вътрешна разделеност и различеност, а следователно и никаква конкретна определеност. Ние можем да го аналогизираме например със слънцето и в този смисъл да го назовем абсолютна светлина. Ала това ще означава само, че то е в същото време и непрогледна тъма, защото там, където няма степени на светлинната интензивност, където няма оптическа отчлененост на сияещи предмети върху тъмен фон, където няма изобщо никакво различие, заслепяващият блясък е всъщност бездънен мрак. Въпросът, който възниква тук, е следният: как от тази изначална неразличеност възникват множеството идеи, души и вещи, как — с други думи — едното става много? Най-елементарната и естествена процедура изглежда тази, при която до единното се редополага някакъв втори принцип с равна нему мощ, но с обратен знак. Така единното ще бъде отговорно за единството на космоса, а вторият принцип („материята“ или „неопределената диада“) ще гарантира неговата разчлененост и многообразност. Ала такова решение е за Платон изцяло неприемливо. Причините са различни, но тук си заслужава да споменем поне две от тях. На първо място в древната (а вероятно и във всяка) философия функционира едно непи-

сано изискване за „икономия“ на
ципи. В случая това означава, че Платон не би при-
бягнал до въвеждането на втори принцип, ако е в със-
тояние да дедуцира *цялата* битийна структура от един-
ното. Необходимо е следователно да проверим възмож-
ността за такава дедукция, опитвайки се да прочетем
монистично определени Платонови текстове. Надежда-
та ни в успешния завършек на това начинание се под-
хранва от диалектическата природа на самото единно,
от това, че то е заредено — поради отъждествеността
на противоположностите в него — с енергия за себе-
разгръщане в множествения космос. И още нещо. Ако
платонизмът не е чисто умозрителна конструкция, ако
той е наистина не самоцелно съчетаване на понятия, а
напълно сериозно разсъждение върху универсалните он-
тологически принципи на съществуващото, а значи —
разсъждение причастност към ценности, то в интерпре-
тацията си ние трябва да отчитаме не само логическа-
та, но и аксиологическата възможност (или невъзмож-
ност) за редополагане на единното и неопределената
диада, които при всички случаи си противостоят и ка-
то ценност и неценност, като благо и зло. Дори ако ни
се удаде да докажем (но аз се съмнявам в това), че
в чисто онтологически план принципите стоят на едно
равнище, то аксиологическото им изравняване пак ще
остане напълно невъзможно. За Платон — като за
елин — единното благо винаги и при всички случаи ще
бъде по-висше, по-съвършено и по-достойно от диада-
та зло (срв. Послезаконие 988е). Същата субордина-
ция ще открием и при „сексуалното“ идентифициране
на двата принципа. Излишно е да припомням общоиз-
вестния факт, че елинската цивилизация е изградена
върху безусловната доминация на мъжкото над жен-
ското начало и че в този културен ключ е немислимо
„материята“, „майката и приемницата“ да притежава
статут, равен на този на единното, т. е. на мъжкия, ак-
тивно-пораждащ принцип.

Но нека сега се обърнем към самите текстове. Да
започнем с „Държавата“, със знаменитата аналогия
със слънцето в шеста книга (504е сл.), представлява-
ща според мен един от най-дълбоките символи на Пла-
тоновата монистична система. Прави впечатление, че в
разглеждания пасаж изобщо не се споменава никакъв

втори принцип, който да съконституира — ведно с благото — ума и умопостигаемите предмети. Напротив, винаги се говори само за един принцип (вж. сингуларните форми в 511b и 511d). В аналогията слънцето дарява на зрението способността да вижда, а на предметите — възможността да бъдат видени, но и тяхното „раждане, растеж и подхранване“, т. е. тяхното битие. То конституира вещта не просто като видима, но и изобщо като съществуваща. С това у Платон е казано нещо много повече от баналното твърдение, че само осветените от слънцето предмети могат да бъдат отчетливо видени. Тук лежи един втори, по-дълбок смислов пласт, укрит зад привидните тривиалности на аналогията. Този смислов пласт може да бъде съдържателно реконструиран само ако се откажем от буквалното възпроизвеждане на Платоновите изказвания и се замислим върху конструктивно-философските възможности на самия оптико-пластически символ. Да се опитаме да разчетем този символ. Без съмнение тук става дума за акт на „виждане“. За да бъде видяна една вещ, тя трябва да бъде осветена, да има пластичен светлинен релеф. Но за да бъде възприета именно в нейната конкретност и уникалност, тя трябва да бъде ясно отличена от всичко останало, т. е. нейните граници трябва да бъдат рязко и категорично очертани. Сега този оптически символ следва да бъде преведен на езика на онтологията. Такъв „превод“ е в платонизма напълно коректен, доколкото истинското битие е *идея*, т. е. *умозрима* същност. И така идеята за благото конституира битието (509b). Но битието е нещо умозримо, т. е. светлинно, ясно очертано, устойчиво и осъразмерено пластическо изваяние. Битието е винаги светлина, яркост, блясък, сияние (срв. Федон 66a; Пир 211e; Държавата 477a, 478d, 479d, 508d; Федър 259d; Филеб 59c), защото е космично и мерно, а подредеността и осъразмереността се проявяват в светлината. Определено може да се каже, че Платоновата метафизика е метафизика на светлината: колкото е по-интензивно битието, толкова то е и по-светоносно. В този смисъл цялото битие е по думите на Лосев само безчислено-разнообразната йерархия на светлината. Всеки предмет започва да съществува едва тогава, когато ясно се раз-

личи от другото, когато неговите светлинно-битийни очертания са не размити и неопределени, а категорично изразени, когато самият светлинен предмет рязко изпъква върху равния тъмен фон. За един предмет „да съществува" означава „да се отличава и да има граница". Ето защо, конституирайки битието като светлина, благото същевременно полага неговата граница като тъма, като привация на битието, като небитие. Никакъв друг „помощен" принцип не е необходим в тази изящна диалектическа конструкция. Битието и небитието са сраснали така, че едното винаги предполага своето „друго", своята граница, и принципът, който конституира битието, със самото това конституира и небитието.

Но може ли идеята за благото да бъде такъв принцип? Да! Именно идеята за благото е основният символ на цялата Платонова диалектика. В нея са отъждествени битие и небитие, светлина и мрак, трансцендентност и иманентност, нищо и всичко. Идеята за благото е диалектическият синтез на противоположностите, абсолютната пълнота на битието и смисъла, първоизворът, от който „изтича" или се разгръща всичко съществуващо. Тя е онази абсолютна светлина, която стои *отвъд* светлинното битие и която в своята неразчлененост и вътрешна неразличеност е тъждествена с абсолютния мрак (Софистът 254ab; Закони 897d). В нея следователно се коренят както сияещите изваяния на съществуващите предмети, така и непрогледният тъмен фон, върху който те се проецират. Наистина своеобразната диалектичност на слънцето, което осветява, но и заслепява (Федон 99 е), не е откритие на философа. Но Платон преработил със средствата на диалектическата философия онази представа, според която пределно интензивната светлина е тъждествена с напълно непрогледния мрак. Принципът на битието е принцип на светлината. Но *принципът* на светлината не е светлина, а по-скоро не-светлина, особена „светлинна тъма". Така самият мрак се оказва някакъв светлинен феномен. Той — с други думи — е не самостойна реалия или автономен принцип, а естественото инобитийно порождение от битиесъздаващата активност на преизпълненото със светлина и смисъл единно-благо.

Аз си позволих да изложа „виждането" си за свет-

линната диалектика в шеста книга на „Държавата“ със същите думи, с които сторих това в изследването си върху „неписаното учение“ на Платон (вж. библиографията в края на студията). Причината за това е, че и сега нямам какво да добавя към казаното тогава. Оптическата визия, съгласно която придаването битие на един предмет е същевременно непременно експлицирането — в същия онтологически акт! — на собствения му инобитиен фон, достатъчно добре „приляга“ към диалектикомонистичното конструиране на съществуващото чрез себеразгръщането на абсолютния първопринцип. Ще ми се обаче да се спра на една друга аналогия, до която Платон прибягва и която много лесно може да ни подведе. Става дума за „органологичната“ аналогия между онтологическото конституиране на космоса и акта на зачеване и раждане на живото същество. Разбира се, за раждането на живото същество е необходимо взаимодействието на *две* начала — мъжкото и женското. Разбира се, за да прояви своята „детеродна“ мощ, мъжкият принцип, единното, трябва да бъде изведен от блажената си успокоеност и самодостатъчност, да бъде увлечен към нещо друго, към нещо, което *не е* той самият, да бъде принуден да излее себе си в това „друго“. Но „другото“ ще бъде именно друго *на единното* — а това означава, че ако единното е абсолютна битийна изпълненост, то другото ще бъде безусловна празнота, бездна, битиен зев; и ако единното е мъжка енергичност, даряващо себе си могъщество, неотменна експанзия, то другото ще бъде податливата и всепоглъщаща женска утроба. Самата утроба — както убедително показва в една своя изящна студия К. Анакиев (вж. библиографията в края на този текст) — ще притежава някаква активност, активността на привличането и „всмукването“ на детесъздаващия принцип, активността на примамливата и поглъщаща бездна, на „съблазънта“, енергетизираща неизчерпаемата мъжка потенция. И все пак нужно е да направим едно важно уточнение. Оставайки все още в границите на органологичната аналогия, ние трябва специално да подчертаем, че първият принцип на платонизма не може да се отъждествява безусловно с мъжкото начало. По същия начин, по който е *едновременно* битие-и-небитие, логос-и-безлогосност, тъждество-и-различие, вечност-и-невеч-

ност, светлина-и-мрак, единното е и мъжко-и-женско начало. Като *принцип* на съществуващото единното е *андрогин, едновременно* енергия, себеразгръщаща се мощ, и податливост и себеотдаденост. За да породи космоса, то естествено в някакъв смисъл трябва да излезе от себе си, да отрече собствената си монолитност и неразличеност — и именно бездната, утробният пролом е този, който събужда творческата му сила. Но тази бездна, този бездънен пролом лежи не извън него, а зейва „изведнъж“ (Парменид 156 d) в самото единно. И ако единното по необходимост трябва да „излее“ своето битийно свръхизобилие, за да бъде заченат космосът, то го излива отново в самото себе си. Демиургийният акт е, разбира се, *екстатичен в* най-буквалния смисъл на тази дума — ек-статичен, излизащ-извън-себе-си. Ала това „извън“ е отново собствената инобитийна дълбина, каверната в собствената плът. Създаването на космоса не е нищо друго освен една вечна и самозабравена любовна игра на единното със самото себе си, неотменна увлеченост на първия принцип в собствената си вътрешна бездна. Сега ние можем да обясним странната хладност на Платоновата „космическа еротика“, това увлечение без страст, това стремление без копнеж. В любовната игра на единното със самото себе си липсва онази *изначална* метафизическа разделеност, която поражда драматичността и дори трагиката на любовното отношение между мъжа и жената. Тук напълно отсъствува безпокойството от невъзможността на любовното сливане, страхът от извечната разединеност на влюбените. Тук *заедността е* онтологически предпоставена — единият *е* другият по най-дълбокото си битийно определение и никой от двамата не може да бъде мислен (и да съществува) извън конституиращата го заедност-с-другия.

Нека сега се опитаме да опишем — макар и съвсем кратко и схематично — акта на саморазгръщане на първия принцип така, както той се мисли (и умо-съзира!) в платонизма. Изходното онтологическо състояние на единното е абсолютната хомогенност и неразличеност, абсолютната отъждественост на всички възможни битийни характеристики. Единното е, така да се каже, напълно застинало в своята пълнота и самодостатъчност. „Изведнъж“ в него зейва пропаст, разтваря се

бездната на чистата лишеност и безсъдържателност. Това „изведнъж“ не е сегмент на времето. „Изведнъж“ е онтологическа, а не времева модалност. Самият акт на саморазгръщане на единното не протича във времето, защото времето е характеристика единствено на сетивния свят. Ала това означава, че самото единно е в най-прекия смисъл на думата *метафизически проломено*, че зейващата в него бездна не е следствие от някакво вселенско грехопадение, а неотменно наличествуваща в самия първопринцип реалия. Разбира се, единното е завършено в себе си и напълно самодостатъчно. То няма нужда от нищо друго, за да е. Ала в самото понятие за самодостатъчността на принципа е включено и това, че той е именно *принцип*, което ще рече — *принцип-на-нещо-друго*. За да осъществи себе си, единното *трябва* да се себеотрече в нещо друго, да отнесе себе си към нещо, което не е то самото. Единното може да бъде принцип само ако бъде *принцип-на-битието*, т. е. на онова, което е и единно, и множествено. В този смисъл единното *неизбежно* носи в себе си своята *другост* като собствен конститутивен компонент. Неговата проломеност е извечна — доколкото „изведнъж“, смисловото мигновение на „прехода“ на единното към „първата другост“ е „преди“ всяко време.

Така единното се оказва *метафизически проломено единно*, битийна тоталност, просечена от бездната на небитийността и безсмислието. Ала единното е и *благо*, върховна ценност, всеобемащ смисъл. То *не може* да живее с тази ужасяваща каверна в собствената си плът. То *не може* да „узакони“ хаоса, тъмата и злото в себе си. Метафизическият зев в единното активира неговата благо-творяща потенция и то започва да изпълва бездната с прекрасни изваяния. Тези съвършени скулптурни групи, релефно отчленени върху тъмния фон на небитието, са първите порождения на свръхбитийния принцип и тях Платон нарича „идеи“. Те са наистина „идеи“ — защото техните контури са най-чисти и техните пластични очертания се забелязват най-ясно (нека припомним, че „ейдос“ и „идея“ произлизат от корен, означаващ „виждам“, „гледам“, „съзерцавам“, че следователно „ейдос“ и „идея“ представляват непременно нещо *зримо и пластично*). Идеите изпълват разтворилата се в единното пропаст и със самото това въз-

становяват неговата пълнота и съвършенство. Но има някакъв особен ритъм на проломяване на единното. За втори път зейва бездната и за втори път се излива в нея благо-творящата мощ на принципа. Ала сега изваяните „фигури“ са по-малко съвършени, защото те се създават не непосредствено от тоталността на принципа, а чрез посредството на умопостигаемите същности, идеите. Тези изваяния, които изпълват повторно разтворилата се бездна, са душите. И трети път зейва пропастта на чистата отрицателност. И отново единното я запълва с особени статуарни изваяния — нетрайни и преходни, но все пак прекрасни, доколкото имитират съвършените скулптурни фигури на ейдосите. Това са сетивните вещи. Така в края на *онтологическия* акт на себеразгръщане единното е осъществило себе си като конкретна изчерпателност на *всички* битийни модалности, като съвършена разчлененост и упорядъченост на идеи, души и вещи. Единното — с други думи — е станало *космос*. То в някакъв смисъл се е отрекло от себе си, от собствената си монолитност и неразличеност — но не за да се разпадне и разтопи в небитието, а за да се себеутвърди именно като безупречно артикулирана тоталност.

6. Мисията на философа. Единното се е разгърнало в космос и това е за Платон (а и за платониците изобщо) най-дълбинното метафизическо утешение. Защото космосът е единствената приемлива човешка обител, единственият топос на човешкото щастие. Съумеем ли да преутвърдим — на фундаментално онтологическо ниво — *космичността* на съществуващото, със самото това ние вече ще сме овладели в себе си тревогата от възможната химерност на доброто и красотата, на смисъла и истината, на справедливостта и разума, накратко — на всичко онова, без което човешкият живот е абсолютно немислим. Защото самият космос *е* добро, красота, истина и смисъл. Ние, разбира се, можем да приемем или не това „утешение“, което ни предлага древният философ. То може да ни се стори прекалено сантиментално или пък прекалено утопично. Лично аз съм далеч от мисълта да препоръчвам или да критикувам Платоновото решение на този — може би най-изначален и всеобхватен — философски (или — което е същото —

общочовешки!) въпрос. Достатъчно е да го *промислим* сериозно, да го промислим именно като *сериозна и смислово пълноценна* реплика в диалога за мястото на човека в света, за неговите шансове и за неговата съдба.

Каква е мисията на философа в света? Тя произтича от особената „диоптрика", от особеността на неговия поглед към универсума. Философът е надарен с необичайна способност за виждане — в един-единствен синоптичен акт той „про-зира" тоталността на съществуващото, неговото изначално метафизическо единство, но и неговата проблемност, страшната бездна в собствената му утроба. Този провиденчески дар е и проклятието на философа, неотменната драма на неговия живот. Философът завинаги е изгубил прелестната невинност на непосредственото живеене, на безхитростната слятост с универсума. Той е съзрял каверната в плътта на вселената и вече не може да забрави за нея. Със самото това единството на съществуващото е престанало да бъде саморазбиращо се и се е превърнало в *проблем*. Проблематизирано е всичко — истината, доброто красотата, самата космичност на битието, разяждана непрестанно от стихията на безредието. Нещо повече. Експанзията на хаоса и безсмислието заплашва да проломи докрай човешкия космос и философът долавя с ума си тази опасност. Затова неговата дейност не може да бъде нищо друго освен *реставрация* на загубеното единство. Платонизмът е именно философия на реставрацията. Но повтаряйки тази иначе добре позната истина, аз искам да предупредя, че тук думата „реставрация" следва да се мисли не в частния политически смисъл, а в най-пълния ѝ онтологически обхват. Действителната дейност на философа платоник е реставрация в същия смисъл, в какъвто реставрация е и себеразгръщането на единното. Философът е според Платон имитатор на единното. Той — също както и първопринципът — е *космосъздател*, творец на годно за обитаване човешко пространство, изпълнено с добродетелност, истина и смисъл. Не затова ли сътворените от него „реалии" носят добре познатото ни название „идеи"?

Разбира се, битието на философа е трагично. Трагично е всяко съществуване на ръба на бездната. И все пак Платоновият философ е достоен човек. Той не желае да изпречва — по думите на Паскал — нещо пред

себе си, за да не вижда пропастта. Той се взира в нея с ясен и безтрепетен поглед. И той е поел върху себе си отговорността да изпълни бездната със смисъл, да разпростре докрай артикулиращата мощ на логоса и с това да възстанови единството на света.

* * *

В заключение искам още веднъж да подчертая, че това е *един* от възможните „прочити" на Платоновата философия. За по-малко от две столетия върху учението на древния мислител е натрупана практически необозрима литература. Без особено преувеличение може да се каже, че платонознанието се е превърнало едва ли не в самостоятелен клон от историята на античната философия. Ето защо и всяка модерна интерпретация на платонизма непременно трябва да израсне от недрата на близо двувековната традиция. Аз не вярвам в „чистия и непредубеден" прочит на Платоновите съчинения, в ползотворността на непосредствения контакт на съвременния читател с диалозите на мислителя. Защото не вярвам в съществуването на стерилно-автентичния Платон, на Платон „сам по себе си", без неговия културен живот в последващата философска традиция. Моята интерпретация, разбира се, е също интерпретация-в-контекст. Моето „виждане" за платонизма е оформено чрез старателното изучаване на Платоновите текстове, но поне в същата степен и благодарение проучването на модерната платоноведческа литература. Ето защо в края на тази студия бих искал да предложа една кратка библиография върху Платоновата философия. С това не само ще отдам дължимото на моите учители и колеги, но и ще подтикна — надявам се — читателя на Платоновите диалози към търсенето на нови смислови хоризонти за възприемане на Платоновите идеи.

Избрана библиография

Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. II 1, Leipzig, 1889[4].

Robin, L. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, 1908.

Natorp, P. Platos Ideenlehre. Leipzig, 1921[2].

Wahl, J. Etude sur le Parménide de Platon. Paris, 1926.

Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука. Москва, 1927.

... Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1930.
Stenzel, J. Studien zur Entwicklung der platonischen Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Leipzig — Berlin, 1931^{2}.
Cherniss, H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. 1, Baltimore, 1944.
Cherniss, H. The Riddle of the Early Academy, Berkeley—Los Angeles, 1945.
Ross, D. Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1953^{2}.
Cornford, F. Plato and Parmenides, London, 1954^{2}.
Stenzel, J. Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt, 1956.
Stenzel, J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Darmstadt, 1959^{3}.
Krämer, H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959.
Burkert, W. Weisheit und Wissenschaft. Nürnberg, 1962.
Gaiser, K. Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963.
Friedländer, P. Platon, Bd. 1—3. Berlin, 1964^{3}.
Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. In: Wegmarken, Frankfurt am Main, 1967.
Gadamer, H. Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie. Hamburg, 1968.
Gadamer, H., W. Schadewaldt (Hrsg.), Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie. Heidelberg, 1968.
Mannsperger, D. Physis bei Platon. Berlin, 1969.
Лосев, А. Ф. История античной естетики. Т. 2—4, Москва, 1969—1975.
Wyller, E. Der späte Platon. Hamburg, 1970.
Hirsch, W. Platons Weg zum Mythos. Berlin — New York, 1971.
Findlay, J. Plato: The Written and Unwritten Doctrines. London, 1974.
Vlastos, G. Plato's Univers. Oxford, 1975.
Graeser, A. Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Bern—Stuttgart, 1975.
Асмус, В. Ф. Платон. Москва, 1975.
Tigerstedt, E. Interpreting Plato. Helsinki, 1977.
Gadamer, H. Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1978.
Guthrie, W. A History of Greek Philosophy. Vol. 5, Cambridge, 1978.
Лосев, А. Ф. и др., Платон и его эпока. Москва, 1979.
Гайденко, П. П. Эволюция понятия науки. Москва, 1980.
Shaefer, H. Phronesis bei Platon. Bochum, 1981.
Wieland, W. Platon und die Formen des Wissens. Göttingen, 1982.
Богомилов, А. Диалектический логос. Москва, 1982.
Радев, Д. История на античната философия. Т. 2, София, 1983.
Бояджиев, Ц. „Неписаното учение" на Платон. София, 1984.
Богданов, Б. Мит и литература. София, 1985.
Szlezàk, T. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin — New York, 1985.
Янакиев, К. Древногръцката култура — проблеми на философията и митологията. София, 1988.

ЦОЧО БОЯДЖИЕВ

ПАРМЕНИД

Кефал, Адеймант, Главкон, Антифонт, Питодор, Сократ, Зенон, Парменид, Аристотел

126 *Въведение*

Кефал: Като пристигнахме от родната ни Клазомена[1] в Атина, на площада срещнахме Адеймант и Главкон. Адеймант ме улови за ръката и рече:

— Здравей, Кефале! Кажи, имаш ли нужда от нещо, което мога да сторя за тебе.

— Та нали тъкмо затова съм тук — отвърнах, — за да ви помоля за нещо.

— Не би ли съобщил молбата си? — отзова се той.

b Тогава попитах:

— Как беше името на брат ви по майчина линия? Не си го спомням. Когато предния път дойдох от Клазомена тук, той беше почти дете, а оттогава мина много време. Впрочем бащата, струва ми се, се казваше Пириламп.

— Точно така — отвърна Адеймант. — А самият той — Антифонт. Но защо питаш?

— Ето тези мои съграждани — отговорих, — големи приятели на мъдростта[2], са чували, че този Антифонт често се е срещал с някой си Питодор, приятел на Зенон, и че пази в паметта си бе-
c седата, която са водили някога Сократ, Зенон и Парменид, тъй като често я е слушал от Питодор.

— Вярно е — рече той.

— Тъкмо нея — отбелязах — искаме да изслушаме.

— Това няма да е трудно — отговори Адеймант, — понеже той я е усвоил твърде добре още като момче, макар че сега по примера на своя дядо и едноименник се занимава най-вече с коневъдство. Но щом трябва, да отидем у тях. Той току-що си тръгна оттук за вкъщи, а пък живее наблизо, в Мелита[3].

127 След като разменихме тези думи, тръгнахме натам и заварихме Антифонт в дома му, тъкмо когато предаваше на ковача някаква юзда за поправка. След като го отпрати, братята му съобщиха защо сме дошли. Той ме позна от предишното ми посещение и ме поздрави. Като го помолихме да ни преразкаже беседата, той отначало се колебаеше, защото, казваше, това е трудна работа, но после започна да разказва.

b И тъй Антифонт каза, че по думите на Питодор веднъж на Великите Панатенеи[4] пристигнали Зенон и Парменид. Парменид бил вече наистина твърде стар, напълно побелял, ала красив и благороден на вид, на възраст малко след шестдесет и петте. Зенон пък по това време бил към четиридесетгодишен, висок на ръст и с приятна външност. Говорело се, че е любовник на Парменид. Отсед-
c нали, каза Антифонт, у Питодор извън градските стени, в Керамейкос[5]. Тук именно дошли Сократ и с него мнозина други, които искали да чуят съчинението на Зенон, донесено тогава за пръв път в Атина от тези мъже. И тъй четял им самият Зенон, а Парменид случайно се оказал навън. Останало да се дочете още съвсем малко от съчинение-
d то, когато Питодор влязъл вътре, а с него влезли Парменид и Аристотел (който по-късно станал един от тридесетте[6]), така че те успели да чуят съвсем малко от прочетеното. Впрочем Питодор и порано бил слушал Зенон.

Тезисът за единното битие

Като изслушал съчинението, Сократ помолил да бъде прочетено още веднъж първото положение от първото разсъждение и след като това било сторено, попитал:

e — В какъв смисъл казваш всичко това, Зеноне? В такъв ли, че ако съществуващото е много, то трябва да бъде едновременно подобно и неподобно, а това всъщност е невъзможно, защото нито неподобното може да бъде подобно, нито подобното — неподобно? Това ли твърдиш?

— Това — отговорил Зенон.

— Следователно ако е невъзможно неподобното

да бъде подобно и подобното — неподобно, то невъзможно е да съществува и многото, защото ако съществуваше, то би било такова, каквото всъщност не може да бъде. Тази ли е целта на разсъжденията ти: да утвърдиш — противно на всички досегашни мнения, — че множественост не съществува? И смяташ ли, че всяко твое разсъждение е доказателство за това положение, така че си предложил толкова доказателства за несъществуването на многото, колкото разсъждения си напи-
128 сал? Това ли твърдиш, или аз не те разбирам правилно?

— Напротив — казал Зенон, — прекрасно си схванал целта на цялото съчинение.

— Забелязвам, Пармениде — подхвърлил Сократ, — че нашият Зенон иска да бъде близък с тебе не само чрез другото приятелство[7], но и чрез съчинението си. Защото той в известен смисъл е написал същото, каквото и ти, но изменяйки го, се опитва да ни заблуди, че казва нещо различно[8]. Действително в поемата си ти казваш, че всичко
b е едно, и доказваш това по прекрасен и убедителен начин; а той казва, че многото не съществува, и от своя страна привежда многобройни и силни доказателства. Ала когато единият утвърждава съществуването на едното, а другият — несъществуването на многото, и всеки от вас говори така, сякаш не казва нищо подобно на казаното от другия, макар че всъщност говорите едно и също нещо — този начин на изразяване ни изглежда прекалено възвишен, за да сме в състояние да го разберем.

— Така е, Сократе — възразил Зенон, — но ти
c все пак не си схванал истинския смисъл на съчинението ми. Подобно на лаконските кученца[9] ти добре преследваш и надушваш следите на казаното, но въпреки това забравяш най-малко това, че съчинението ми съвсем не претендира да е написано с такъв замисъл, за какъвто говориш, и че поради това не е принудено да крие замисъла си от хората като някаква голяма придобивка. Не, ти обръщаш внимание на нещо случайно, а в действителност това съчинение цели да бъде някаква

подкрепа на Парменидовото разсъждение против ония, които опитват да го осмеят, посочвайки, че
d твърдението „единното съществува“ се заплита в множество смехотворни и противоречащи на самото него следствия. Та това мое съчинение е насочено срещу ония, които приемат съществуването на многото, и им връща с добавка насмешките, показвайки ясно, че тяхното допускане „многото съществува“ води — ако някой вникне добре в него — до много по-смехотворни изводи, отколкото това за съществуването на единното. Именно от такава страст към спора го написах на мла-
e дини, но когато го завърших, някой го открадна [и публикува], така че не ми се наложи да решавам да го пускам ли на бял свят, или не. В този именно смисъл, Сократе, ти се заблуждаваш, като смяташ, че съчинението е продиктувано не от юношеската страст, а от честолюбието на възрастния човек. Впрочем, както казах, ти го представи не лошо.

— Приемам думите ти — отговорил Сократ — и вярвам, че нещата стоят така, както казваш. Ка-
129 жи ми обаче следното: не смяташ ли, че съществува сама по себе си някаква идея за подобието и, от друга страна, една противоположна на тази — идея за неподобието, и че към тези две идеи сме причастни и аз, и ти, и останалите неща, които наричаме много? И че нещата, причастни на подобното, стават подобни в смисъла и в степента, в която са му причастни, че причастните на неподобието стават неподобни, а тези, които са причастни на двете — подобни и неподобни? А и има ли
b нещо чудно в това, ако всички неща са причастни на двете противоположни идеи и чрез причастността си към двете са подобни и неподобни помежду си? Наистина ако някой каже, че подобното само̀ по себе си е неподобно, а неподобното — подобно, то това, смятам, би било чудо; но ако покаже, че причастното към двете идеи приема характеристиките на двете, то, струва ми се, Зеноне, в това няма нищо неуместно, също както ако някой покаже, че всяко едно нещо е единно чрез причастността си към единното и пак то е, от друга страна, множест-

вено чрез причастността си към множествеността.
Но ако той докаже, че единното само по себе си
c е много и че от своя страна многото е едно — то-
ва вече би ме удивило. Така е и по отношение на
всички други неща: ако бъде показано, че самите
родове и видове приемат в себе си противоположни
определения, това би било достойно за учудване; но
ако някой доказва, че аз съм един и много, твър-
дейки (когато иска да покаже множествеността),
че дясната ми страна се отличава от лявата, пред-
ната — от задната, а също така горната — от дол-
ната, то какво чудно има в това? Та аз наистина,
смятам, съм причастен към множествеността! Ко-
гато пък иска да ме представи като един, той ще
d каже, че между нас седмината аз като човек съм
един, доколкото съм причастен към единното. Така
че истинни ще се окажат и двете твърдения. Сле-
дователно, ако някой се наеме да показва, че неща
като камъни, греди и пр. са едновременно едно и
много, то ще признаем, че той ни ги е показал ка-
то много и едно, но не е доказал, че единното е
много, нито че многото е едно, нито пък казва нещо
чудно, а само това, с което бихме се съгласили
всички. Ако обаче — както казах току-що — някой
вземе отначало идеите, например подобието и не-
e подобието, множествеността и единството, покоя
и движението и всички такива идеи отделно и са-
ми по себе си, а после покаже, че те могат да се
смесват помежду си и да се разделят, тогава, Зе-
поне — казал Сократ, — бих бил наистина силно
изумен. Във всеки случай аз смятам това съчине-
ние за твърде смело разработено. При все това по-
вече бих се изумил, ако — както вече казах — някой
схване същото това затруднение като вплетено
по различен начин в самите идеи и го покаже в
130 областта на умопостигаемото така, както вие го
изложихте за сферата на видимите неща.

Първа част — критика на абстрактното противопоставяне на идеите и сетивните неща

Докато Сократ говорел тези неща, Питодор — по собствените му думи — смятал, че Парменид и Зенон ще изпитват досада при всяко съображение, но те слушали Сократ с огромно внимание и често се споглеждали с усмивка, показвайки по този начин възхищението си от него. И когато той свършил, Парменид така изразил удивлението си:

b — Какво възхищение буди, Сократе, усърдието ти в разсъжденията! Ала кажи ми, извършваш ли сам ти това различаване, за което говориш, обособявайки, от една страна, някакви идеи сами по себе си, а, от друга — причастните им неща? И можеш ли да си представиш нещо като подобие само по себе си, отделно от това подобие, което имаме в себе си, и още едното, многото и всичко, което сега чу от Зенон?

— Да — отговорил Сократ.

— И такива идеи ли — попитал Парменид — като идеята за справедливото само по себе си, за прекрасното, доброто и за всички подобни неща?

c — Да — отвърнал Сократ.

— Е какво, идеята за човека отделна ли е от нас и от ония, които са като нас? Има ли някаква сама по себе си идея за човека или за огъня, или за водата?

— Често съм се колебал, Пармениде — отговорил Сократ, — дали за тези неща трябва да се говори както за предишните или по друг начин.

— А за такива, Сократе, които биха ни се видели дори смешни, като коса, тиня, нечистотия или друго някое достойно за презрение и противно нещо, колебаеш ли се, дали и за всяко от тях
d трябва да има отделна идея, различна от онова, което докосваме с ръка, или не трябва?

— Ни най-малко — казал Сократ. — Тези неща са именно такива, каквито ги виждаме, и допускането на някаква идея за тях би било твърде странно. Наистина понякога ме е обезпокоявала мисълта дали същото не важи за всички неща;

но винаги когато съм стигал до тази мисъл, съм побягвал от нея, страхувайки се да не загина, като попадна в бездната на празнословието. И така, като стигна до това място — именно до нещата, които, както току-що казахме, имат идеи, — аз прекарвам времето си в занимания с тях.

e — Ти наистина си още млад, Сократе — казал Парменид, — и философията все още не те е завладяла така, както според мен ще те завладее по-късно, когато няма да презираш нито едно от тези неща; ала сега, поради младостта си, ти още се съобразяваш с хорските мнения. Кажи ми сега наистина ли вярваш, че съществуват — както твърдиш — някакви идеи и че другите неща получават названията си благодарение причастността си към тях: например причастните на подоби-
131 ето се наричат подобни, на големината — големи, на красотата — красиви, а на справедливостта — справедливи?

— Разбира се — отговорил Сократ.

— Но дали всяко причастно е причастно на цялата идея или пък на някоя нейна част? Или има някаква друга причастност освен тези две?

— Нима това е възможно? — възкликнал Сократ.

— Не ти ли се струва тогава, че цялата идея, бидейки една, е във всяко от многото неща? Или нещата стоят по друг начин?

— Че какво пречи, Пармениде, тя да е в тях? — попитал Сократ.

b — Това, че като една и самотъждествена тя в едно и също време ще се съдържа изцяло в много отделни неща и по този начин ще бъде отделена от себе си.

— Не е така — отговорил Сократ, — ако всяка идея остава една и самотъждествена едновременно във всички неща по същия начин, както денят, бидейки един и същ, е едновременно навсякъде и ни най-малко не се отделя от себе си.

— По прелестен начин — казал Парменид — поместваш единното и тъждественото едновременно на много места, все едно че покриваш мнозина с корабно платно и казваш, че едното е цялото

над многото. Или смяташ, че смисълът на думите ти не е този?

c — Този е — рекъл Сократ.

— Дали тогава цялото платно ще бъде над всекиго, или една негова част ще е над едного, друга — над другиго?

— Само част.

— Значи, Сократе — казал Парменид, — самите идеи са делими и причастните им неща са причастни на част от тях. Ала тогава във всяка вещ ще присъствува не цялата идея, а само част от нея.

— Поне така изглежда.

— Нима, Сократе, наистина искаш да кажеш, че единната идея се дели реално в нас и въпреки това остава единна?

— Съвсем не — отговорил Сократ.

d — Защото виж — рекъл Парменид, — ако разделиш големината сама по себе си и всяка от многото големи вещи бъде голяма благодарение на част от големината (която е по-малка от големината сама по себе си), нима това няма да изглежда нелепо?

— Разбира се — отвърнал Сократ.

— Е тогава, ако всяко нещо приеме в себе си малка част от равенството, дали носителят на тази част (която е по-малка от равенството само по себе си) ще бъде равен на нещо?

— Това е невъзможно.

— Но нека допуснем, че някой от нас има част от малкото. Тогава малкото ще бъде по-голямо от тази част (защото тя е само част от него) и по този начин малкото само по себе си ще бъде по-голямо, докато това, към което се прибави отнетата част, ще бъде по-малко, а не по-голямо от

e предишното.

— Това не би могло да стане — казал Сократ.

— Тогава по какъв начин, Сократе — казал Парменид, — при теб останалите неща ще са причастни на идеите, щом не могат да са причастни нито на част от тях, нито на целите идеи?

— Кълна се в Зевс — възкликнал Сократ, —

съвсем не е лесно, струва ми се, да кажем нещо определено по този въпрос.

— А какво мислиш за следното?

— За кое?

132 — Струва ми се, че ти приемаш всяка идея за единна поради следната причина: когато множество предмети ти изглеждат големи, то обхващайки с един поглед всички тях, ти може би си представяш, че съществува някаква една идея сама по себе си, и оттук смяташ голямото за единно.

— Имаш право — отговорил Сократ.

— А ако по същия начин обхванеш в един поглед всичко — както голямото само по себе си, така и другите големи неща, — няма ли да се открие отново някакво единно голямо, благодарение на което всичко това да се проявява като голямо?

— Така изглежда.

— Значи ще се появи друга идея за големина, възникнала покрай голямото само по себе си и причастните нему неща, и над всички тях — от-
b ново друга, благодарение на която всички те ще са големи; и по този начин у теб всяка идея ще бъде не единна, а безкрайно множество[10].

— Но, Пармениде — възразил Сократ, — не е ли всяка от тези идеи мисъл и не ѝ ли подхожда да възниква не другаде, а в душата? Защото в такъв случай всяка идея би била единна и не би попадала под току-що изречените възражения.

— Нима — възкликнал Парменид — всяка мисъл е единна, а пък не е мисъл за нещо?

— Но това е невъзможно! — отвърнал Сократ.

— Тогава е мисъл за нещо.

— Да.

c — Съществуващо или несъществуващо?

— Съществуващо.

— Не ли за нещо единно, което онази мисъл схваща като обемащо всички неща, сиреч като някаква единна идея?

— Да.

— Няма ли тогава идея да бъде това, което се мисли като единно, доколкото то е винаги едно и също при всички неща?

— И какво — продължил Парменид, — ако твърдиш, че останалите неща са причастни на идеите, то не трябва ли да приемеш, че или всяка от мислите съществува и мисли всичко, или че тя е мисъл, ала лишена от мислене[11]?

— Но това — възкликнал Сократ — е лишено d от всякакъв смисъл! Струва ми се, Пармениде, че нещата стоят по-скоро така: идеите стоят в природата като образци, а останалите неща са сходни с тях и са техни подобия; и самата причастност на нещата към идеите не представлява нищо друго освен уподобяване на тези идеи.

— Следователно — казал Парменид, — ако нещо наподобява идеята, възможно ли е тази идея да не е сходна с онова, което се е уподобило на нея така, че самото то е станало подобно на нея? Или има някакъв начин подобното да не бъде подобно на подобното?

— Няма такъв.

— А не е ли безусловно необходимо подобното и това, на което то е подобно, да са причастни на една и съща идея?

e — Необходимо е.

— А онова, на което подобните са причастни, когато стават подобни, няма ли да е самата идея?

— Непременно.

— Следователно нищо не може да е подобно на идеята, нито пък идеята — на нещо друго; в противен случай покрай тази идея винаги ще се явява друга идея и ако последната е подобна на

133 нещо — отново друга и никога не ще се прекрати възникването на все нови идеи, щом идеята е подобна на онова, което ѝ е причастно.

— Ти си напълно прав.

— Значи другите неща са причастни на идеите не благодарение на подобието, а трябва да се търси друго основание за причастността им към тях.

— Така изглежда.

— Сега виждаш ли, Сократе — казал Парменид, — колко голямо е затруднението, ако някой

бе си?

— И то много добре.

— Тогава знай — продължил Парменид, — че ти, тъй да се рече, все още не си проумял огромb ността на затруднението, щом всеки път полагаш всяка една идея като нещо обособено от съществуващите неща.

— Как така? — попитал Сократ.

— Покрай многото други причини най-значителната е следната: ако някой твърдеше, че идеите, бидейки такива, каквито според нас трябва да бъдат, изобщо не могат да бъдат познати, то едва ли човек би могъл да възрази, че този, който твърди това, се заблуждава, освен ако възразяващият е с богат опит и дарба и има желание да следва множество и отдалеч начеващи доказателства; в противен случай доказващият непоc знаваемостта на идеите не би могъл да бъде убеден.

— Защо, Пармениде? — попитал Сократ.

— Понеже, Сократе, аз смятам, че и ти, и всеки друг, който приема самостоятелното съществуване на някаква същност за всяко нещо, ще се съгласи най-напред, че никоя от тях не се помещава в нас.

— Да — отвърнал Сократ, — защото как би могла идеята тогава да съществува сама по себе си?

— Добре го каза — отбелязал Парменид. — Защото и всички идеи са това, което са в отноd шението си една към друга, а не към намиращите се в нас подобия (или както там човек ще нарече нещата, благодарение на причастността си към които ние получаваме едно или друго название); от своя страна намиращите се в нас едноименни с идеите подобия също се съотнасят едно с друго, а не с идеите, сиреч отнасят се едно към друго, а не към едноименните им идеи.

— Какво говориш? — възкликнал Сократ.

— Ако например — отговорил Парменид — някой от нас е господар или роб на някого, той, разбира се, съвсем не е роб на господаря сам по

себе си, на господаря като такъв, нито господа-
e рят е господар на роба сам по себе си, на роба като такъв, а като човек той е едното или другото по отношение на друг човек. И, от друга страна, само по себе си господството е това, което е по отношение на робството само по себе си, и по същия начин робството само по себе си е робство по отношение на господството само по себе си и нещата в нас нямат отношение към идеите, нито пък те — към нас, а, повтарям, идеите
134 са сами по себе си и се отнасят една към друга и по същия начин нещата в нас се отнасят само едно към друго. Или не разбираш какво имам предвид?

— Много добре разбирам — казал Сократ.

— Не е ли тогава и самото знание като такова именно знание за истината като такава, за истината, каквато е тя сама по себе си?

— Разбира се.

— А всяко знание като такова — знание за всяка вещ като такава? Или не е така?

— Така е.

— А знанието в нас не е ли знание за истината в нас и всяко знание в нас не се ли отнася от своя страна до всяко от съществуващите в нас
b неща?

— Непременно.

— Но тъкмо идеите сами по себе си ние, както сам признаваш, не притежаваме, нито пък те могат да бъдат в нас.

— Наистина не могат.

— Но нали все пак всеки род сам по себе си се познава чрез самата идея за знанието?

— Да.

— Която ние не притежаваме.

— Не я притежаваме.

— Следователно, щом не сме причастни на знанието само по себе си, ние не познаваме никоя идея.

— Изглежда, че не.

— Значи за нас са непознаваеми прекрасното
c само по себе си, доброто само по себе си и всич-

ки онези неща, които приемаме като съществуващи сами по себе си идеи.

— Така изглежда.

— Обърни впрочем внимание и на нещо още по-необикновено.

— Какво именно?

— Признаваш ли ти или не, че ако има някакъв сам по себе си съществуващ род на знанието, то той ще бъде много по-точен, отколкото знанието в нас? И че по същия начин ще стоят нещата с красотата и с всичко останало?

— Да.

— Следователно, ако нещо друго е причастно на знанието само по себе си, ще признаеш ли, че никой друг не притежава в по-голяма степен найточното знание освен бог?

— По необходимост.

d — Дали, от друга страна, притежавайки знанието само по себе си, бог ще е в състояние да познае онова, което е в нас?

— Защо не?

— Затова, Сократе — отговорил Парменид, — защото ние се съгласихме помежду си, че нито идеите разпростират силата си върху това, което е в нас, нито това, което е в нас — върху тях, а всяка от двете сфери съществува сама по себе си.

— Наистина се съгласихме.

— И така ако онова най-строго господство и онова най-точно знание е у бога, то господството на боговете никога не ще ни покори, нито тяхното
e знание ще познае нас или нещо друго от света край нас, а както ние не властвуваме над тях с нашата власт, нито познаваме нещо божествено с нашето знание, така на същото основание и те от своя страна нито са наши господари, нито — бидейки богове — познават човешките работи.

— Но ако някой отрече на божеството знание, няма ли това твърдение да бъде доста странно? — възразил Сократ.

— При все това, Сократе — казал Парменид, —
135 приемането на ейдосите има по необходимост това и още много други следствия, ако идеите на нещата съществуват сами по себе си и ако някой

определи всеки ейдос като нещо самостоятелно[12].
Така че онзи, който чуе за тях, ще недоумява и
ще оспорва или тяхното съществуване изобщо, или
ако все пак признае, че съществуват, ще твърди,
че те са непременно непознаваеми за човешката
природа. Този, който изказва такива съображе-
ния, ги изказва очевидно не без основания и не-
имоверно трудно може да бъде убеден в против-
ното. И човек трябва да бъде изключително на-
дарен, за да може да разбере, че за всяко нещо
b има някакъв род и същност сама по себе си. А
още по-голямо удивление заслужава онзи, който
сам открие всичко това и след като го изследва
обстойно, е в състояние да го предаде другиму.

— Съгласен съм с теб, Пармениде — рекъл Со-
крат. — Ти говориш точно така, както желая.

— Но въпреки това, Сократе — продължил
Парменид, — ако някой, вземайки предвид току-
що казаното и други подобни съображения, не се
съгласи да допусне съществуването на идеи за ве-
щите, нито да определи някакъв ейдос за всеки
един предмет, то, като не приема вечното същест-
вуване на сама по себе си идея за всяко нещо,
c той не ще има накъде да насочи мисълта си и по
този начин ще унищожи всяка възможност за
размишляване. Именно тази опасност ти, струва
ми се, много добре си усетил.

— Имаш право — отвърнал Сократ.

— Какво ще правиш тогава с философията?
Накъде ще се обърнеш, ако тези неща останат
неизяснени?

— Засега никак не мога да се ориентирам.

— Защото, Сократе — казал Парменид, — пре-
ждевременно, преди да си се упражнявал, се опит-
ваш да определиш какво е прекрасното, справед-
ливото, доброто и всяка една идея. Аз забеля-
d зах това и завчера, когато те слушах как разго-
варяш тук с нашия Аристотел. Прекрасна и бо-
жествена е наистина твоята страст към разсъж-
денията — в това можеш да бъдеш сигурен; но
постарай се повече да се упражняваш в това, ко-
ето мнозинството смята за безполезно и нарича

празнословие, докато си още млад. В противен случай истината ще ти се изплъзне.

— Но как да се упражнявам, Пармениде? — попитал Сократ.

— По начина, който чу от Зенон — отговорил
e Парменид. — Освен това ти и на него каза по
възхитителен начин, че не ще допуснеш разсъж-
дението да блуждае във и около видимите неща,
а ще го насочиш към онова, което човек възпри-
ема единствено чрез разума и което е признал
за идеи.

— Струва ми се — казал Сократ, — че по този начин не ще бъде трудно да се покаже, че нещата са подобни и неподобни и че приемат в себе си всички други определения.

— И правилно — казал Парменид. — Но ако
искаш да се поупражняваш по-добре, трябва да
сториш още и следното: да разгледаш следствия-
136 та от хипотезата си не само когато приемаш не-
що за съществуващо, но и когато приемаш съ-
щото това нещо за несъществуващо.

— Как разбираш това? — попитал Сократ.

— Ако искаш, изследвай представената от Зе-
нон хипотеза: ако съществува многото, какво ще
последва за многото само по себе си по отноше-
ние на самото него и по отношение на единното
и за единното — по отношение на самото него и
по отношение на многото. От друга страна, ако
многото не съществува, отново трябва да се види
какво ще последва и за едното, и за многото как-
то по отношение на самите себе си, така и по от-
b ношение едно спрямо друго. И ако по-нататък се
допусне, че подобието съществува или не същест-
вува, какво ще последва при двете хипотези как-
то за тези неща, така и за другите — и по отно-
шение на самите себе си, и по отношение едно
спрямо друго. Същото разсъждение се отнася и
за неподобното, за движението и покоя, за въз-
никването и унищожението, както и за самото би-
тие и небитие. С една дума, каквото и да прие-
меш за съществуващо или несъществуващо или
пък за носещо в себе си каквото и да е опреде-
ление, винаги трябва да разглеждаш следствията

както по отношение на самото определение, така
c и по отношение на всяко от другите, взето отделно, и по същия начин, ако те са повече или пък ако са всички заедно. От друга страна, щом искаш да доведеш упражнението си докрай и да прозреш цялата истина, ти трябва да разгледаш и другото както по отношение на самото него, така и по отношение на първото независимо от това, какво си избрал като първо и дали си го положил в основата на хипотезата си като съществуващо или като несъществуващо.

— За трудно занимание говориш, Пармениде, пък и не го проумявам напълно — възкликнал Сократ. — Не искаш ли, разглеждайки някаква хипотеза, сам да дадеш пример за такова изследване, та да го разбера по-добре?

d — Тежка задача възлагаш, Сократе, на стареца — възразил Парменид.

— А ти, Зеноне — рекъл Сократ, — не си ли съгласен да сториш това за нас?

Тогава, каза Антифонт, Зенон отвърнал със смях:

— Нека, Сократе, помолим самия Парменид за това, защото онова, за което говори, никак не е лесно. Или не виждаш каква задача ми възлагаш? Ако сега бяхме повече, нямаше да е уместно да го молим, защото не е подходящо такива неща да се говорят пред много хора[13], и то от толкова възрастен човек — понеже мнозинството не
e разбира, че без такава всестранна изчерпателност и без изследването да изброди всичко е невъзможно да се постигне истината. И тъй, Пармениде, аз се присъединявам към молбата на Сократ, за да мога същевременно и аз да послушам.

Втора част — принципите на идеалния и сетивния космос. Осем хипотези

След тези думи на Зенон, продължи Антифонт разказа на Питодор, и самият Питодор, и Аристотел, и всички останали започнали да молят Парменид да демонстрира това, за което е говорил, и да не им отказва да го стори.

Тогава Парменид казал:

— Принуден съм да се съглася, макар да ми
137 се струва, че съм изпаднал в положението на ко-
ня, с който Ибик[14] сравнил себе си: както старият
състезателен кон е принуден да участвува в над-
бягване с колесници и имайки опит в тези неща,
трепери пред предстоящото, така — казва пое-
тът — и сам той на стари години е насилен про-
тив волята си да тръгне по пътя на любовта. При-
помняйки си това, аз също си мисля със страх как
на моите години да преплувам дълбината и шири-
ната на разсъжденията. Но все едно — длъжен
съм да ви угодя, още повече, че, както казва Зе-
нон, тук сме свои хора. И така откъде да започнем
b и какво да допуснем най-напред? Искате ли (щом
е решено да играем на наподобяваща сериозно
занимание игра) да започна със самия себе си и
със своята собствена хипотеза и като положа са-
мото единно, да изследвам какви трябва да бъдат
следствията както ако единното съществува, така
и ако то не съществува?

— Разбира се — отвърнал Зенон.

— А кой — попитал Парменид — ще ми отго-
варя? Не ли най-младият? Защото той би бил най-
малко свадлив и ще отговаря точно така, както
мисли. Пък и неговите отговори ще ми дават въз-
можност да отдъхвам.

c — Готов съм да ти отговарям, Пармениде —
казал Аристотел. — Защото, като споменаваш най-
младия, имаш предвид мен. Така че питай, за да
ти отговарям.

— Да започнем тогава — рекъл Парменид. —
Ако има единно, то би ли могло това единно да
бъде много?

— Нима това е възможно?

— Значи то нито трябва да има части, нито
самото да бъде цяло.

— Как така?

— Частта, струва ми се, е част от цяло.

— Да.

— А какво е цялото? Няма ли да бъде цяло
това, от което не е отпаднала нито една част?

— Точно така.

— Следователно и в двата случая единното ще

се състои от части — и когато е цяло, и когато има части.

— Непременно.

d — Следователно и в двата случая единното ще бъде много, а не единно.

— Наистина.

— Но то трябва да бъде не много, а единно.

— Трябва.

— Следователно, щом единното трябва да бъде единно, то нито ще бъде цяло, нито ще има части.

— Наистина няма.

— Ако обаче няма части, то няма да има нито начало, нито край, нито среда. Защото те вече биха били негови части.

— Правилно.

— Но нали краят и началото са предел на всяка вещ?

— Как иначе?

— Значи ако единното няма нито начало, нито край, то е безпределно?

— Безпределно е.

e — Значи е и без очертания. Защото не би могло да е причастно нито към кръглото, нито към правото.

— Защо?

— Защото кръгло е това, чиито краища навсякъде отстоят на еднакво разстояние от средата.

— Да.

— А пък право — това, чиято среда закрива двата края.

— Така е.

— Следователно ако единното би било причастно на правата или на кръглата фигура, то би имало части и би било много.

— Несъмнено.

138 — А щом няма части, то значи не е нито право, нито кръгло.

— Правилно.

— А бидейки такова, то не ще бъде никъде — защото не може да бъде нито в нещо друго, нито в самото себе си.

— В какъв смисъл?

— Ако е в нещо друго, то, струва ми се, би

било обкръжено от онова, в което е, и би го докосвало на много места с много от своите части. Но тъй като единното е без части и не е причастно
b на кръглото, е невъзможно то да се докосва на много места до кръга.

— Невъзможно е.

— Ако пък е в самото себе си, то ще обкръжава не нещо друго, а самото себе си, ако действително е в самото себе си. Защото невъзможно е нещо да се намира в друго нещо, без да е обкръжено от него.

— Наистина е невъзможно.

— Значи обкръжаващото ще бъде едно, а обкръженото — друго. Защото едно и също цяло не може едновременно да е в тези две състояния и да ги предизвиква. Но така единното вече не би било едно, а две.

— Несъмнено.

— Значи единното не е никъде, щом не е нито в себе си, нито в нещо друго.

— Не е.

— Виж сега! Щом то е такова, възможно ли е да пребивава в покой или да се движи?

— Защо пък не?

— Защото, движейки се, то или ще се премества в пространството, или ще се изменя. Нали
c това са единствените видове движение?

— Да.

— Но след като се измени, единното не може вече да е единно.

— Не може.

— Следователно то не се движи чрез изменение.

— Очевидно не.

— А не се ли движи чрез пространствено преместване?

— Може би.

— Но ако единното се премества в пространството, то би трябвало или да се върти в един и същ кръг, или да сменя едно място с друго.

— Непременно.

— И тъй ако се върти в кръг, то по необходи-
d мост ще се движи около някакъв център и ще има други части, които се въртят около центъра. Но

как е възможно да се върти около центъра това, на което не са присъщи нито център, нито части?

— Това е невъзможно.

— Но може би, сменяйки мястото си, единното се появява ту тук, ту там и по този начин се движи?

— Ако наистина сменя мястото си.

— Но не се ли оказа невъзможно то да бъде в нещо друго?

— Да.

— А не е ли още по-невъзможно то да се появи в нещо друго?

— Не разбирам в какъв смисъл.

— Ако едно нещо се появява в друго, не следва ли по необходимост, че то не е в него, щом тепърва се появява, и че не е изцяло извън него, щом вече наистина се появява?

— Това следва по необходимост.

— Ако следователно нещо може да изпадне в

e това състояние, то такова ще е само онова, което има части — защото в едно и също време част от него би била вече в другото, а друга част — извън него. А това, което няма части, по никой начин не може да бъде цялото едновременно и в другото, и извън него.

— Наистина.

— А което нито има части, нито е цяло, не е ли още по-невъзможно да се появи някъде, щом не може да го стори нито на части, нито като цяло?

139 — Очевидно.

— Значи единното не променя мястото си нито като се насочва нанякъде или като се появява в нещо, нито като кръжи на едно и също място, нито пък като се изменя.

— Изглежда, че не.

— Следователно единното не се движи с нито едно движение.

— Да, то е неподвижно.

— Но ние твърдим също, че е невъзможно то да е в нещо друго.

— Наистина твърдим това.

b — Следователно то никога не е в едно и също място.

— Защо?

— Защото тогава то би било в другото място също толкова, колкото и в това.

— Разбира се.

— То обаче не може да е нито в себе си, нито в нещо друго.

— Наистина не може.

— Следователно единното никога не е в едно и също място.

— Изглежда, че не е.

— Но това, което никога не е в едно и също място, не стои и не пребивава в покой.

— Това наистина е невъзможно.

— Значи единното, както изглежда, нито пребивава в покой, нито се движи.

— Да, така изглежда.

— Но тогава то няма да бъде тъждествено нито на нещо друго, нито на самото себе си, нито — от друга страна — ще се различава от себе си или от нещо друго.

— Как така?

— Ако е различно от себе си, то би било различно от единното и не би било единно.

— Правилно.

— Ако пък е тъждествено на другото, то би
c било последното, а не самото себе си и по този начин не би било това, което е, сиреч единно, а нещо различно от единното.

— Действително.

— Следователно то не може да бъде тъждествено на нещо друго или различно от самото себе си.

— Не може.

— Но докато е единно, то не може да бъде и различно от другото. Защото на единното не подобава да е различно от нещо. Това подобава само на различното и на нищо друго.

— Правилно.

— Та значи тъй като е едно, то няма да бъде друго. Или мислиш по друг начин?

d — Съвсем не.

— Но ако не е друго поради тази причина, то не ще е друго и поради самото себе си; и ако не е друго поради самото себе си, то изобщо няма

то няма да бъде различно от нищо друго.

— Правилно.

— Но то не може да е тъждествено и на самото себе си.

— Защо пък не?

— Природата на единното в действителност не е същата като тази на тъждественото.

— Защо?

— Защото, когато нещо стане тъждествено на друго, то не става единно.

— А какво?

— Като става тъждествено на много неща, то по необходимост става много, а не едно.

— Наистина.

— А ако единното и тъждественото не се отличават по нищо, всеки път когато нещо стане тъждествено, то би ставало единно и стане ли единно, би ставало тъждествено.

e — Разбира се.

— Следователно ако единното бъде тъждествено на самото себе си, то няма да бъде единно със самото себе си и така, бидейки единно, то няма да е единно. Но тъкмо това е невъзможно. Невъзможно е следователно и за единното да бъде различно от другото или тъждествено на самото себе си.

— Невъзможно е.

— Така че единното не може да бъде нито тъждествено, нито различно от самото себе си или от нещо друго.

— Наистина не може.

— Освен това то няма да бъде нито подобно, нито неподобно на нещо — нито на себе си, нито на друго.

— Защо?

— Защото подобно е това, което отчасти има в себе си тъждественото.

— Да.

Но се оказа, че по своята природа тъждественото е обособено от единното.

140 — Така се оказа наистина.

— Ако обаче единното имаше някакво друго

вото да е повече от едно, а това е невъзможно.

— Да.

— Следователно единното по никой начин не може да бъде тъждествено нито на нещо друго, нито на самото себе си.

— Очевидно не.

— Невъзможно е следователно то да бъде и подобно на себе си или на друго.

— Изглежда.

— Но единното не може да бъде и различно. Защото и в този случай то би било повече от едно.

— Наистина би било повече.

— Това, което има свойството да е различно било от себе си, било от друго, би било неподобно на себе си или на нещо друго, ако наистина
b подобно е това, което има в себе си тъждественото.

— Правилно.

— А единното, което очевидно съвсем не носи в себе си различието, по никой начин не може да е неподобно нито на самото себе си, нито на нещо друго.

— Наистина не може.

— Значи единното не е нито подобно, нито неподобно — било на нещо различно, било на самото себе си.

— Очевидно.

— А щом е такова, то няма да бъде равно или неравно нито на себе си, нито на нещо друго.

— Как така?

— Ако нещо е равно, то ще има същите мери като онова, на което е равно.

— Да.

— А ако е по-голямо или по-малко от величините, с които е съизмеримо, то ще има повече
c мерни единици от по-малкото и по-малко — от по-голямото.

— Да.

— А спрямо вѐличините, с които не е съизме-

римо, то ще се състои както от по-малки, така и
от по-големи мери.
— Как иначе?
— Но нали е невъзможно онова, което не е
причастно на тъждественото, да има една и съ-
ща мяра или да бъде тъждествено на което и да
е друго?
— Невъзможно е.
— Следователно, щом няма една и съща мя-
ра, то не може да бъде равно нито на себе си,
нито на нещо друго.
— Поне така изглежда.
— А ако имаше повече или по-малко мери, то
би се състояло от толкова части, колкото мери
d има, и по този начин отново няма да е едно, а
толкова, колкото са мерите.
— Правилно.
— Ако пък има само една мяра, то би станало
равно на тази мяра. Ала нали изяснихме, че то
не може да бъде равно на нищо.
— Да, изяснихме това.
— Следователно ако единното не е причаст-
но нито към една мяра, нито към много, нито към
малко, нито пък изобщо към тъждественото, то
очевидно никога няма да бъде равно нито на се-
бе си, нито на нещо друго, нито пък, от друга
страна, ще е по-голямо или по-малко от себе си
или от нещо различно.
— Точно така е.
e — Е, а сега струва ли ти се възможно един-
ното да бъде по-старо или по-младо или пък на
една и съща възраст с нещо?
— А защо не?
— Затова, защото ако е на една и съща въз-
раст било със себе си, било с нещо друго, то би
било причастно на равенството по време или на
подобието, а ние казахме, че единното не е при-
частно нито на подобието, нито на равенството.
— Наистина казахме това.
— А, от друга страна, казахме, че то не е при-
частно и на неподобието и неравенството.
— Разбира се.
141 — Как е възможно тогава то да бъде по-ста-

ро или по-младо или пък да е на една и съща възраст с нещо, щом е такова?

— По никакъв начин.

— Следователно единното не може да бъде нито по-младо, нито по-старо, нито на една и съща възраст със себе си или с нещо друго?

— Очевидно не.

— Но ако единното е такова, може ли изобщо да съществува във времето? Защото съществуващото във времето по необходимост постоянно става по-старо от себе си.

— Да, непременно.

— А по-старото не е ли винаги по-старо от по-младото?

— Как иначе?

b — Значи това, което става по-старо от себе си, същевременно става и по-младо от себе си, щом наистина трябва да има в себе си нещо, от което да става по-старо.

— Какво имаш предвид?

— Следното: едно нещо не може да стане различно от друго, ако вече е различно от него. В случай че различието е налице, нещото вече е различно от другото. В случай пък, че различието е възникнало, нещото е станало различно от другото, а в случай че различието тепърва ще възникне, то в бъдеще ще стане различно от другото. Ако обаче различието тепърва възниква, то въпросното нещо нито е било, нито ще бъде, нито вече е различно от другото, а става различно от него.

c — Безусловно.

— Но по-старото е различно от по-младото, а не от нещо друго.

— Така е.

— Значи това, което става по-старо от себе си, непременно ще стане и по-младо от себе си.

— Изглежда.

— Но, от друга страна, то не обхваща нито повече, нито по-малко време, отколкото само̀ обхваща, а става и е, било е и ще бъде в равно на самото себе си време.

— И това следва с необходимост.

— Следователно, както изглежда, всичко, което е във времето и му е причастно, непременно
d ще бъде на една и съща възраст със самото себе си и едновременно ще става по-старо и по-младо от себе си.

— Така изглежда.

— Но на единното не е присъщо нито едно от тези състояния.

— Наистина не.

— Следователно то нито е причастно на времето, нито съществува в някакво време.

— Действително не, поне както доказва това разсъждение.

— Е, какво тогава? Не считаш ли, че изразите „било е", „станало е" и „стана" обозначават причастност към вече отминалото време.

— Разбира се.

e — А не означават ли изразите „ще бъде", „ще стане" и „ще бъде станало" причастност към времето, което тепърва ще настъпи?

— Да.

— А изразите „е" и „става" не означават ли причастност към сегашното време?

— Точно така.

— Ако следователно единното е напълно непричастно към никакво време, то не е станало, не е ставало и не е било никога, не е станало, не става и не е сега, нито ще стане, ще бъде станало или ще бъде по-късно.

— Напълно вярно.

— Но може ли нещо да бъде причастно на същността по някакъв различен от изброените начини?

— Не.

— Следователно единното съвсем не е причастно на същността.

— Изглежда, че не е.

— Значи единното съвсем не съществува.

— Очевидно не.

— Следователно то не съществува и като единно, защото тогава вече би съществувало и би било причастно към същността. Излиза, че ако вяр-

ваме на това разсъждение, единното нито съществува като единно, нито изобщо съществува.

142 — Така изглежда.

— А щом не съществува, може ли нещо да е присъщо или да изхожда от това несъществуващо?

— По кой начин?

— Значи за него няма нито име, нито слово, нито някакво знание, нито усещане, нито мнение.

— Очевидно не.

— Следователно то нито може да бъде назовано, нито за него може да се говори, нито да се постигне в мнението, нито да се познае, нито пък нещо съществуващо може да го възприеме сетивно.

— Изглежда, че не.

— Но възможно ли е при единното нещата да стоят така?

— Според мен не.

b — Тогава искаш ли да се върнем обратно при нашата първоначална хипотеза и да видим дали при новото разглеждане няма да ни се открие нещо друго?

— Разбира се, че искам.

— И така ние твърдим, че ако единното съществува, трябва да бъдат приети следствията за него, каквито и да са те. Така ли е?

— Да.

— Тогава погледни от самото начало. Ако единното съществува, възможно ли е то да съществува, а да не е причастно на същността.

— Не е възможно.

— И така същността на единното също би съществувала, без да е тъждествена на единното. Защото в противен случай тя не би била негова c същност, нито единното би ѝ било причастно, а би било все едно да се каже, че единното съществува и че единното е единно. Сега обаче въпросът е не какво ще последва, ако единното е единно, а ако единното съществува. Не е ли така?

— Така е, разбира се.

— Тогава понятието „съществува" ще означава нещо различно от „единно".

— Непременно.

— Следователно ако някой каже с една дума, че единното съществува, то ще каже ли той нещо друго освен това, че единното е причастно на същността?

— Това ще каже.

— Нека повторим: ако съществува единно, какво ще последва от това? Виж сега дали не е необходимо тази хипотеза да обозначава единното като имащо части?

— В какъв смисъл?

d — В този: ако „съществуващото" се изказва за съществуващото единно, а „единното" — за единното съществуващо и — от друга страна — същността и единното не са едно и също нещо, а се отнасят към едно и също, именно — към допуснатото от нас съществуващо единно, не е ли необходимо цялото да бъде самото съществуващо единно, а негови части да станат единното и битието?

— Необходимо е.

— Дали в такъв случай да наричаме всяка от тези части просто част, или частта следва да бъде наречена част на цялото?

— На цялото.

— И значи това, което е единно, е цяло и има части.

— Така е.

— Е и какво? Дали всяка от частите на съще-
e ствуващото единно, именно — единното и битието, е обособена сама за себе си: единното — от битието като негова част, битието — от част на единното[15]?

— Не е.

— Следователно всяка от тези две части пак ще съдържа и единното, и битието, и всяка част отново ще бъде съставена най-малко от две части. И на същото основание винаги ще бъде така: всяко нещо, което трябва да стане част, винаги ще съдържа тези две части в себе си, защото единното винаги ще съдържа битието, а битието — единното, така че, ставайки винаги две, то по не-
143 обходимост никога не ще бъде едно.

— Напълно си прав.

— Няма ли по този начин единното да бъде безпределно множество?

— Очевидно.

— Тръгни сега и по този път.

— По кой?

— Твърдим ли ние, че единното е причастно на същността, поради което и съществува?

— Да.

— И тъкмо поради това съществуващото единно се оказва много.

— Така е.

— Е тогава, ако обхванем с разума си единното, за което именно твърдим, че е причастно на същността, сиреч единното само по себе си, без онова, на което то според нас е причастно, дали то ще се окаже само единно или и много?

— Поне според мен единно.

b — Нека размислим: не трябва ли същността да е нещо различно от него, а то — различно от нея, щом единното наистина не е същност, а като единно е причастно на същността?

— Непременно.

— Ако следователно същността и единното са различни помежду си, то единното е различно от същността не защото е единно, нито същността е нещо друго спрямо единното поради това, че е същност, а те се различават помежду си по силата на различното и другото.

— Наистина е така.

— Така че различното не е тъждествено нито на единното, нито на същността.

— Как наистина може да е тъждествено?

— Тогава какво? Ако изберем от тях по желание било същността и различното, било същността и единното, било единното и различното, няма ли при всеки избор да се натъкнем на два такива члена, които с право ще наречем „два“?

(c stands in the margin beside the line beginning "лание")

— Как така?

— Ето как: може ли да се каже „същност“?

— Може.

— И, от друга страна — „единно“?

— И това.

— Получило ли е следователно всяко от двете наименование?

— Да.

— А когато кажа „същност и единно", не назовавам ли двете?

— Разбира се.

— Следователно, когато говоря за същност и различно или за различно и единно, аз винаги утвърждавам за всеки случай двете?

d — Да.

— Но как е възможно това, което с право се нарича „две", да бъде такова, а да не бъде две неща?

— Не е възможно.

— Ако пък става дума за две неща, няма ли начин всяко от тях да не бъде едно?

— Никакъв.

— Следователно ако всяка от двойките представлява съчетание от два члена, то и всеки от тях ще бъде нещо едно.

— Очевидно.

— А ако всеки от тях е нещо едно, когато което и да е единно се съчетае с която и да е двойка, няма ли всички да станат три?

— Ще станат.

— Но три не е ли нечетно, а пък две — четно?

— Как иначе?

e — Тогава какво? Щом има две неща, не е ли необходимо да има и два пъти и щом има три неща — три пъти, ако наистина в основата на „две" лежи два пъти по едно, а на „три" — три пъти по едно?

— Необходимо е.

— А щом има две и два пъти, не е ли необходимо да има и два пъти по две? И щом има три и три пъти, не е ли необходимо да има и три пъти по три?

— Че как иначе?

— Е, и после, щом има три неща и два пъти, а също две неща и три пъти, не е ли необходимо да има два пъти по три и три пъти по две?

— Несъмнено.

— Следователно четното може да бъде четен

брой пъти и нечетното — нечетен, както и четно-
144 то — нечетен, а нечетното — четен.

— Така е.

— А ако нещата стоят по този начин, смяташ ли, че остава някакво число, чието битие да не е необходимо?

— В никакъв случай.

— Следователно, щом съществува единното, по необходимост съществува и число.

— Непременно.

— Но щом съществува число, то тогава има и много, и безпределна множественост от съществуващи неща. Или числото не става безпределно по количество и причастно на същността?

— Разбира се, че става.

— А ако всяко число е причастно на същността, то няма ли и всяка част на числото да ѝ е причастна?

— Естествено.

b — Следователно същността е разпределена сред
цялата множественост и не отсъствува от никоя съществуваща вещ — нито от най-малката, нито от най-голямата. Но нима не е неразумно изобщо да се поставя този въпрос? Как наистина същността би могла да отсъствува от някоя от съществуващите вещи?

— Никак.

— Значи тя е раздробена на колкото е възможно най-малки, най-големи и всевъзможни части, разчленена е най-много от всичко и частите ѝ са
c безпределно много.

— Така е.

— Значи частите ѝ са най-много.

— Разбира се, че са най-много.

— Е тогава има ли някоя от тях, която да е част на същността и въпреки това да не е част?

— Нима това е възможно?

— Но ако частта наистина съществува, то, струва ми се, докато съществува, тя трябва да бъде винаги нещо единно и е невъзможно да е нищо.

— Непременно.

— Следователно единното е налице във всяка отделна част на същността, без да изключва нито

най-малката, нито най-голямата, нито която и да е друга.

d — Така е.

— Дали тогава единното, бидейки на много места, може да остане цяло? Помисли над това.

— Мисля и виждам, че това е невъзможно.

— Следователно, щом не е цяло, е разчленено. Защото то не може да бъде едновременно във всички части на същността по никакъв друг начин освен като разчленено.

— Да.

— А разчлененото без съмнение трябва да е количествено толкова, колкото са частите му.

— По необходимост.

— Излиза, че когато преди малко твърдяхме, че същността е разделена на най-много части, ние не казахме истината. Защото тя не е разделена
e на повече части от единното, а — както се оказа — на равен брой, тъй като нито битието е лишено от единното, нито единното — от битието, а бидейки две, те винаги и във всичко пребивават в равновесие.

— Без съмнение е така.

— Следователно самото единно, раздробено от същността, е много и безпределно по количество.

— Очевидно.

— Значи не само съществуващото единно е много, но и самото единно, разделено чрез съществуващото, по необходимост ще бъде много.

— Несъмнено.

— И тъй като частите са части на цялото, то единното, понеже е цяло, ще бъде ограничено. Или частите не са обхванати от цялото?

145 — Обхванати са.

— Но нали обхващащото е предел?

— Че как иначе?

— Следователно съществуващото единно е и едно, и много, и цяло, и част, и ограничено, и количествено безпределно.

— Очевидно.

— А ако е ограничено, няма ли да има краища?

— Непременно ще има.

— Ако пък е цяло, няма ли да има начало,

среда и край? Или е възможно нещо да бъде цяло без тези трите? И ако цялото бъде лишено от което и да е от тях, ще може ли все още да бъде цяло?

— Няма да може.

b — Излиза, че единното ще има и начало, и край, и среда.

— Ще има.

— Но средата отстои на еднакво разстояние от краищата; защото в противен случай тя не би била среда.

— Наистина не би била.

— Излиза, че щом е такова, единното трябва да бъде причастно и на някаква фигура, била тя праволинейна, кръгла или смесена от двете.

— Наистина трябва да е причастно.

— А щом е такова, няма ли да се намира и в самото себе си, и в нещо друго?

— Как така?

— Всяка от частите е в цялото и никоя не е извън него.

— Така е.

— Но нали всички части са обхванати от цялото?

— Да.

c — И единното е именно всички свои части, и нито повече, нито по-малко от всички.

— Да.

— Тогава цялото е единното.

— А как иначе?

— Следователно ако всички части се намират в цялото и ако всички те са единното и цялото само̀ по себе си, ако — от друга страна — те са обхванати от цялото, то единното би било обхванато от единното и по този начин вече самото единно би било в себе си.

— Очевидно.

— Но, от друга страна, цялото все пак не е в
d частите — нито във всички, нито в някои. Наистина ако е във всички, то по необходимост ще бъде и в една, понеже ако не се намира в една част, то не би могло по-нататък да бъде и във всички. И ако това е една от всички части, а ця-

лото не е в нея, как наистина то може да се намира във всички части?

— По никой начин.

— Но то не е и в някои части. Защото ако цялото беше в някои части, то повечето би било в по-малкото, което е невъзможно.

— Наистина е невъзможно.

— Но ако цялото не се намира нито в една, нито във всички части, не е ли необходимо то да е в нещо различно, или пък изобщо да не е никъде?

е — Необходимо е.

— Но ако е никъде, то би било нищо; а щом е цяло и не е в себе си, то по необходимост ще бъде в нещо друго.

— Разбира се.

— Следователно, доколкото единното е цяло, то е в нещо друго, а доколкото е съвкупност от всички части, то е в самото себе си. Така единното по необходимост е както в самото себе си, така и в нещо различно.

— По необходимост.

— Но щом единното има такава природа, не трябва ли то и да се движи, и да пребивава в покой?

— Защо?

— То, разбира се, пребивава в покой, ако наистина е в самото себе си. Защото, бидейки в единното и не излизайки от него, то би било в
146 едно и също нещо — в самото себе си.

— Действително.

— А това, което винаги се намира в едно и също нещо, несъмнено трябва винаги да е в покой.

— Разбира се.

— Е тогава това, което винаги е в нещо различно, не трябва ли — обратно — никога да не се намира в едно и също? И това, което никога не е в едно и също, да не пребивава в покой и щом не пребивава в покой — да се движи?

— Така е.

— Следователно, бидейки винаги и в самото себе си, и в нещо различно, единното по необхо-

димост винаги и ще се движи, и ще пребивава в покой.
— Очевидно.
— И по-нататък то трябва да бъде тъждестве-
b но на себе си и различно от себе си и по същия начин да бъде тъждествено и различно от другите неща, ако предишното наистина е валидно за него.
— В какъв смисъл?
— Всяко нещо, струва ми се, се отнася към всяко друго по следния начин: то е или тъждествено, или различно от него, или — ако не е нито тъждествено, нито различно — е част от онова, спрямо което се намира в такова отношение, или пък се отнася като цяло към част.
— Очевидно.
— И така може ли единното да е част от самото себе си?
— В никакъв случай.
— Значи то не би могло да бъде и цяло по отношение на себе си като част, ако се отнася към себе си като към част.
— Наистина не би могло.
c — А дали единното е различно от единното?
— Разбира се, че не.
— Значи то не може да бъде различно от самото себе си.
— Естествено, че не.
— Тогава, ако единното не се отнася към себе си нито като различно, нито като цяло, нито като част, не трябва ли да бъде тъждествено на самото себе си?
— Непременно.
— Как обаче? Това, което се намира на различно от себе си място, бидейки в самото себе си, не трябва ли да бъде различно от самото себе си, щом наистина е на различно от себе си място?
— Така поне ми се струва.
— Но тъкмо такова се оказа единното, щом то е едновременно и в самото себе си, и в нещо различно.
— Наистина се оказа такова.

— Следователно излезе, че единното трябва да
d бъде различно от самото себе си.

— Така излезе.

— И после, ако нещо е различно от друго нещо, няма ли да бъде различно от различното?

— Непременно.

— И така не е ли всяко не-единно различно от единното и единното — от не-единното?

— А как иначе?

— Значи единното трябва да е различно от другите неща.

— Различно.

— Виж сега: тъждественото само по себе си и различното не са ли противоположни едно на друго?

— А как иначе?

— Тогава възможно ли е някога тъждественото да бъде в различното или различното — в тъждественото?

— Не.

— Следователно ако различното никога не може да бъде в тъждественото, то сред съществуващите неща няма никое, в което различното да е
e налице дори за нищожно малко време. Защото, ако то беше налице в нещо за каквото и да е време, за това време различното би било в тъждественото. Не е ли така?

— Така е.

— Но след като никога не е в тъждественото, различното никога не може да бъде в някое от съществуващите неща.

— Наистина.

— Следователно различното не може да бъде нито в не-единното, нито в единното.

— Разбира се, че не.

— Значи не чрез различното единното ще се различава от не-единното, а не-единното — от единното.

— Наистина не.

— Но не и чрез самите себе си те ще се отличават едно от друго, тъй като не са причастни на различното.

147 — Та как наистина ще се отличават?

— А ако не са различни нито чрез себе си, ни-

то чрез различното, няма ли тогава изобщо да се изгуби разликата помежду им?

— Ще се изгуби.

— Но, от друга страна, не-единното не е причастно на единното; защото тогава то не би било не-единно, а в някакъв смисъл единно.

— Прав си.

— Значи не-единното не може да бъде число, защото в случай че е числово определено, то изобщо не би било не-единно.

— Разбира се, че не би било.

— Е, тогава не е ли не-единното част от единното? Или и в този случай то би било причастно на единното?

— Би било причастно.

b — Следователно, ако едно е единното, друго – не-единното, единното не може да е нито част от не-единното, нито цяло по отношение на него като част; и, от друга страна, не-единното не може да бъде нито част от единното, нито цяло спрямо единното като част.

— Действително не може.

— Но ние говорихме, че нещата, които не се отнасят помежду си нито като част към цяло, нито като цяло към част, нито като различни, следва да са тъждествени едно на друго.

— Говорихме.

— Не трябва ли тогава да кажем, че щом единното се отнася към не-единното по този начин, то е тъждествено на последното?

— Трябва.

— Излиза следователно, че единното е различно от другото и от себе си и е тъждествено нему и на самото себе си.

— Това поне следва с очевидност от нашето разсъждение.

c — Дали тогава то е подобно и неподобно на себе си и на другото?

— Може би.

—Най-малкото, след като единното се оказа различно от другото, то и другото би трябвало някак да се различава от него.

— Естествено.

— Но не е ли то различно от другото в същата степен, в която и другото е различно от него — и нито повече, нито по-малко?

— Как иначе?

— Ако нито повече, нито по-малко, то значи еднакво.

— Да.

— Тогава, макар че единното носи в себе си различни от другото характеристики и по същия начин другото — от единното, то все пак единното ще има тъждествени с другото белези, както и другото — с единното.

d — Какво имаш предвид?

— Следното: не отнасяш ли ти всяко име към някакъв предмет?

— Да.

— Но нима, когато го произнесеш веднъж, обозначаваш онова, на което то е име, а когато го произнасяш многократно — не обозначаваш същото? Или независимо дали го произнасяш веднъж или многократно, ти непременно винаги обозначаваш едно и също нещо?

— Разбира се, че едно и също.

— Но не е ли и „различното“ име за нещо?

— Естествено.

e — Следователно, когато го произнасяш, било веднъж, било многократно, ти го отнасяш не към нещо друго и не назоваваш нещо друго освен онова, на което то е име.

— Безусловно.

— Именно когато казваме, че другото е различно от единното, а единното — различно от другото, употребявайки двукратно думата „различно“, ние все пак ни най-малко не я отнасяме към някаква друга природа, а винаги говорим за онази, чието название тази дума е.

— Напълно вярно.

148 — Следователно, доколкото единното е различно от другото и другото — от единното, по отношение свойството „да бъде различно“ единното ще носи в себе си не друго, а същото различие, каквото ще носи в себе си и другото. А което е в

някакво отношение тъждествено, е подобно — не е ли така?

— Така е.

— Тъкмо защото единното има свойството да бъде различно от другото, на същото това основание всичко е подобно на всичко: защото всичко е различно от всичко.

— Изглежда.

— Но все пак подобното е противоположно на неподобното.

— Да.

— Значи и различното — на тъждественото.

— И това.

— При все това се оказа също, че единното е и тъждествено с другото.

— Така се оказа.

b — Но тъкмо свойството „да бъде тъждествено с другото" е противоположно на „да бъде различно от другото".

— Разбира се.

— А доколкото е различно, то се оказа подобно.

— Да.

— Следователно, доколкото е тъждествено, то ще бъде неподобно по силата на едно свойство, противоположно на свойството „уподобяване". Нали подобни ги правеше различното?

— Да.

— Следователно тъждественото ще ги прави неподобни, в противен случай то няма да е противоположно на различното.

— Очевидно.

c — Значи единното ще бъде подобно и неподобно на другото: доколкото е различно — подобно, а доколкото е тъждествено — неподобно.

— Както изглежда, единното наистина има и такъв смисъл.

— Но също и следния.

— Какъв?

— Доколкото има свойството „тъждественост", то няма свойството „другост"; нямайки свойството „другост", то не е неподобно; а щом не е неподобно, то е подобно. Доколкото пък има свойството

„другост", то е друго, а бидейки друго, е неподобно.

— Имаш право.

— Следователно, щом единното е и тъждествено, и различно от другото, в съответствие както с двете определения, така и с всяко едно от тях то следва да бъде подобно и неподобно на другото.

d — Разбира се.

— Но тъкмо поради това, че единното се оказа и различно, и тъждествено на самото себе си, няма ли то по същия начин — в съответствие с двете определения и с всяко едно от тях — да се окаже подобно и неподобно?

— Непременно.

— А сега какво? Как стоят нещата със съприкосновението и несъприкосновението на единното със себе си и с другото? Помисли.

— Мисля.

— Наистина оказа се, че самото единно е в себе си като в цяло.

— Правилно.

— Но не е ли единното и в другото?

— Да.

e — Следователно, доколкото е в другото, то ще се съприкосновява с него; доколкото, напротив, е в самото себе си, то ще бъде лишено от възможността да се допира до другото, а бидейки в себе си, ще се съприкосновява самò със себе си.

— Очевидно.

— Та така именно единното ще се съприкосновява със себе си и с другото.

— Така ще стане.

— А какво да кажем за следното? Не трябва ли всичко, което ще се съприкосновява с нещо, да лежи непосредствено до онова, с което ще се съприкосновява, заемайки това място, което идва след мястото, в което лежи онова, с което то ще влезе в съприкосновение?

— Безусловно.

— Следователно и единното, ако ще се допира до самото себе си, трябва да лежи в непосредствена близост до себе си, заемайки място, съседно на онова, в което самото то се намира.

— Наистина.

149 — Естествено, ако единното беше две, то би могло да направи това и да бъде едновременно на две места; докато обаче е едно, то няма да го може.

— Определено не.

— Една и съща необходимост следователно не позволява на единното да бъде две и да се допира до себе си.

— Една и съща.

— Но то няма да се съприкосновява и с другото.

— Защо?

— Защото, както твърдим, това, което следва да влезе в съприкосновение, бидейки отделено от онова, с което ще се съприкосновява, трябва да се намира непосредствено до него, без между тях да има нещо трето.

— Правилно.

— Значи, ако ще има съприкосновение, трябва да са налице най-малко две неща.

— Да.

— А ако към двата крайни члена се присъе-
b дини по-нататък трети, нещата ще станат три, а съприкосновенията — две.

— Да.

— И така всеки път когато се присъединява един член, ще се прибавя и едно съприкосновение, като излиза, че съприкосновенията са винаги с едно по-малко на брой от членовете. Защото с колкото първите два члена надхвърляха съприкосновенията, бидейки повече на брой от тях, с точно толкова и всяко следващо тяхно число ще превишава числото на всички съприкосновения. И
c по-нататък ще се прибавя едновременно единица към числото на членовете и едно съприкосновение — към съприкосновенията.

— Вярно.

— Значи, колкото и да са по число съществуващите неща, съприкосновенията винаги ще са с едно по-малко от тях.

— Така е.

— Но ако съществува само едно, а не две, то не може да има съприкосновение.

— Как така?

— Нали твърдим, че това, което е другото на единното, нито е единно, нито е причастно към него, ако наистина е друго.

— Разбира се.

— Следователно в другото няма число, щом в него няма единно.

— Как иначе?

— Следователно другото нито е едно, нито две, нито пък носи името на някое друго число.

d — Да.

— Значи единното е само едно и не може да бъде две.

— Очевидно не може.

— А няма ли две, няма и съприкосновение.

— Няма.

— Следователно, щом няма съприкосновение, нито единното се съприкосновява с другото, нито другото — с единното.

— Разбира се, че не.

— Така че в съответствие с всичко казано единното се съприкосновява и не се съприкосновява с другото и със самото себе си.

— Така изглежда.

— Но дали то е и равно, и неравно на себе си и на другото?

— По кой начин?

e — Ако единното е по-голямо или по-малко от другото, или — обратно — другото е по-голямо или по-малко от единното, то по силата на това, че единното е именно единно, а другото — друго по отношение на единното (т. е. по силата на своите същностни определения), те, разбира се, няма да бъдат нито по-големи, нито по-малки едно от друго; но ако освен собствената си същност всяко от тях притежава и равенство, те ще бъдат равни помежду си; ако пък другото притежава големината, а единното — малкостта, или единното — големината, а другото — малкостта, то онова от двете, към което се присъедини големината,

ще бъде голямо, а към което се присъедини малкостта — малко.

— Непременно.

— Не съществуват ли тогава и двете тези идеи — големината и малкостта? Защото, ако не съществуваха, те не биха били противоположни една на друга и не биха се намирали в съществуващите неща.

150 — Та как наистина да са в тях?

— Значи, ако малкостта се намира в единното, тя ще бъде или в цялото, или в част от него.

— Непременно.

— Какво следва, ако е в цялото? Тогава тя или ще бъде разпростряна равномерно в цялото единно, или ще го обхваща.

— Това е ясно.

— Но няма ли да се окаже, че като разпростряна равномерно в единното, малкостта ще бъде равна на него, а като обхващаща го — по-голяма?

— А как иначе?

— Възможно ли е обаче малкостта да бъде равна на нещо или по-голяма от нещо и да изпълнява функцията на голямо и равно, а не на самата себе си.

— Не е възможно.

b — Следователно малкостта не се намира в цялото единно, а ако въобще е някъде — то тя е в част от него.

— Да.

— Но, от друга страна, не и в цялата част; в противен случай отново би се получило същото, както по отношение на цялото: малкото ще бъде или равно, или по-голямо от частта, в която винаги се намира.

— Безусловно.

— Следователно малкостта никога не ще се намира в някое от съществуващите неща, щом не може да бъде нито в част, нито в цяло; и няма да има нищо малко освен малкото само по себе си.

— Изглежда, че не.

c — Значи в единното не ще бъде и големината. Защото тогава би имало нещо друго, което да е

по-голямо от самата големина — именно онова, в което ще се намира големината (при това без да съществува малкостта, която големината, ако наистина е голяма, да превъзхожда); това обаче е невъзможно, защото малкостта не се намира в никоя вещ.

— Наистина.

— Но самата големина е по-голяма не спрямо нещо друго, а спрямо малкостта и малкостта е по-малка не от друго, а от големината.

— Действително.

— Следователно другото не е нито по-голямо, нито по-малко от единното, доколкото не притежава нито големината, нито малкостта. Тези две-
d те имат способността да превъзхождат и да бъдат превъзхождани не по отношение на единното, а една спрямо друга. От друга страна, единното не е по-голямо или по-малко от тях, нито от другото, тъй като и то не носи в себе си нито големината, нито малкостта.

— Така поне изглежда.

— И така, ако единното не е нито по-голямо, нито по-малко от другото, не следва ли по необходимост, че то не го превъзхожда и не е превъзхождано от него?

— Непременно.

— Но това, което не превъзхожда и не е превъзхождано, безусловно е равно по величина, а бидейки равно по величина — изобщо равно.

e — Как иначе?

— Тогава и самото единно ще се отнася така към себе си: доколкото не носи в себе си нито големината, нито малкостта, то няма да бъде превишавано, нито ще превишава себе си, а бидейки равно по величина, то ще е равно на себе си.

— Разбира се.

— Следователно единното ще е равно на себе си и на другото.

— Очевидно.

— А щом е в самото себе си, то ще обхваща себе си отвън и като обхващащо ще бъде по-голямо от себе си, а като обхващано — по-малко.

151 Така самото единно ще бъде по-голямо и по-малко от себе си.

— Ще бъде.

— Но също по необходимост извън единното и другото няма нищо.

— Как иначе?

— А съществуващото винаги трябва да се намира някъде.

— Да.

— Но нима намиращото се в нещо друго няма да бъде в него като по-малко в по-голямо? Защото едно нещо не може да бъде в друго по друг начин.

— Разбира се, че не може.

— След като обаче не съществува нищо освен другото и единното и след като те трябва да са в нещо, не следва ли по необходимост, че те или
b са едно в друго — другото в единното и единното в другото, или са никъде?

— Така изглежда.

— Следователно, доколкото единното е в другото, другото ще бъде по-голямо от единното, тъй като го обхваща, а единното — по-малко от другото, тъй като е обхванато от него; доколкото пък другото е в единното, на същото основание единното ще бъде по-голямо от другото, а другото — по-малко от единното.

— Така излиза.

— Значи единното е и равно, и по-голямо, и по-малко от себе си и от другото.

— Очевидно.

— А ако наистина е по-голямо, по-малко и равно, то спрямо себе си и другото то ще съдържа
c равен, по-голям и по-малък брой мери, а щом мери — то и части.

— Как иначе?

— Ако обаче съдържа равен, по-голям и по-малък брой мери, единното и по число ще бъде по-малко и по-голямо от себе си и от другото, и пак по число — равно на себе си и на другото.

— Как така?

— Ако е по-голямо от нещо, то ще има, разбира се, и повече мери от него, а колкото мери — толко-

ва и части. По същия начин, ако е по-малко или равно на нещо.

— Така е.

— Но бидейки по-голямо, по-малко и равно на себе си, нима няма да съдържа равен брой, повече и по-малко мери, отколкото са в него; а щом
d мери — то и части?

— А как иначе?

— Следователно, съдържайки равен брой части, то ще бъде количествено равно на себе си, съдържайки повече части — ще бъде по-голямо, а съдържайки по-малко части — по-малко от себе си по число.

— Очевидно.

— Но няма ли и единното да се отнася по същия начин към другото? Доколкото се оказва по-голямо от него, то непременно ще бъде и по-голямо по число, а доколкото е по-малко — по-малко по число; и доколкото е равно по величина на другото, то ще е равно нему и по количество.

— Непременно.

e — Така отново, както изглежда, единното ще е по число равно, по-голямо и по-малко от себе си и от другото.

— Да.

— Но не е ли единното причастно и на времето? А бидейки причастно на времето, не е ли и не става ли по-младо и по-старо от себе си и от другото, и при все това нито по-младо, нито по-старо от себе си и от другото?

— Как така?

— Ако единното съществува, то нему в някакъв смисъл е присъщо битие.

— Да.

152 — Но какво друго означава „е" освен причастност към битието в настоящето, както „беше" — към миналото, а пък „ще бъде" е свързано с битието в бъдещето?

— Наистина е така.

— Следователно, щом е причастно на битието, единното е причастно на времето.

— Разбира се.

— Значи на течащото време?

— Да.
— Следователно то винаги става по-старо от себе си, щом върви напред с времето.
— Непременно.
— Но спомняш ли си, че по-старото става по-старо спрямо нещо, което става по-младо.
— Спомням си.
b — Ако следователно единното става по-старо от себе си, то трябва да става по-старо, като същевременно става по-младо от себе си.
— Непременно.
— По този начин то става едновременно по-старо и по-младо от себе си.
— Да.
— Но не е ли то по-старо, когато ставането му се осъществява в настоящето, помещаващо се посредата между миналото и бъдещето? Понеже, преминавайки от „преди“ в „после“, то в никакъв случай не може да прескочи „сега“.
— Разбира се, че не може.
c — И така не престава ли то да става по-старо, когато се окаже в настоящето и вече не става, а е по-старо? В действителност, доколкото върви напред, единното никога не може да бъде задържано от настоящето, защото вървящото напред има свойството да се докосва до двете, до „сега“ и „после“, като напуска „сега“ и се улавя за „после“, така че се намира между двете — между „после“ и „сега“.
— Наистина.
— Ако всяко ставащо по необходимост не може да подмине настоящето, когато стигне до него, то винаги прекратява ставането си и в този миг е това, което преди това е ставало.
— Очевидно.
— Следователно и единното, когато, ставайки по-старо, достигне до „сега“, ще прекрати ставането си и в този миг ще е по-старо.
— Несъмнено.
— Но нали то е по-старо от това, от което е станало по-старо, а то е станало по-старо от себе си?
— Да.
— А по-старото е по-старо от по-младото.

— Така е.

— Следователно в този миг, когато, ставайки по-старо, единното достигне до настоящето, то е и по-младо от себе си.

— Безусловно.

e — Но настоящето присъствува в единното през цялото му съществуване, защото, докато съществува, единното винаги е „сега“.

— Как иначе?

— Следователно единното винаги е и става по-старо и по-младо от самото себе си.

— Изглежда.

— А по-дълго или равно на себе си време то е или става?

— Равно.

— Но ако става или е равно време, то има една и съща възраст, сиреч не е нито по-старо, нито по-младо.

— Разбира се, че не е.

— Следователно, щом единното и е, и става равно на себе си време, то нито е, нито става по-младо или по-старо от самото себе си.

— Струва ми се, че не.

— А как се отнася то към другите неща?

153 — Не мога да кажа.

— Но ти все пак можеш да кажеш, че нещата, които са други спрямо единното, доколкото са различни неща, а не едно различно нещо, са по-многобройни от единното, понеже, бидейки едно различно нещо, биха били едно, а бидейки различни неща, са по-многобройни от единното и образуват множество.

— Наистина образуват.

— А щом са множество, те са причастни към по-голямо от единицата число.

— Как иначе?

— Е, какво ще кажем: по-голямото или по-малкото число възниква и е възникнало по-рано?

— По-малкото.

b — Значи най-малкото е възникнало първо — а то е единицата. Не е ли така?

— Така е.

— Следователно от всичко, което притежава

число, първо е възникнало единното. Но и всички други числа притежават число, доколкото са други, а не друго.

— Действително притежават.

— Възникналото първо обаче е възникнало, смятам, по-рано, а другите неща — по-късно. Но това, което е възникнало по-късно, е по-младо от по-рано възникналото. В този смисъл другите неща са по-млади от единното, а единното е по-старо от другите.

— Наистина е така.

— А как стоят нещата със следното: би ли могло единното да е възникнало въпреки собствената
c си природа, или това е невъзможно?

— Невъзможно е.

— Оказа се обаче, че единното има части, а щом части — то и начало, край и среда.

— Да.

— Не възниква ли обаче както при единното, така и при всяко друго преди всичко началото, а след него — и всички останали чак до края?

— Разбира се.

— И ние ще кажем, че всички тези останали неща са части на цялото и единното и че самото то е станало единно и цяло едновременно с края.

— Това ще кажем.

— Но краят, както смятам, възниква последен, а пък единното — съгласно природата си — възник-
d ва едновременно с него; така че, ако единното по необходимост възниква не против природата си, то, възниквайки едновременно с края, би възникнало — по самата си природа — по-късно от другите неща.

— Очевидно.

— Следователно единното е по-младо от другите, а другите са по-стари от единното.

— Отново ми се струва, че е така.

— И сега какво? Не е ли началото или която и да е друга част на единното или на нещо друго (ако само е част, а не части), по необходимост нещо единно, щом е една част?

— Безусловно.

e — По този начин единното ще възниква едновременно с първата възникваща част и едновременно с втората и няма да изостане от никоя друга възникваща част, каквато и да се присъединява, докато стигне до последната и стане цяло единно, без да изоставя при възникването си нито средната, нито първата, нито последната, нито някоя друга част.

— Наистина.

— Следователно единното ще има една и съща възраст с всички други неща. Така че ако единното не съществува против своята природа, то няма да е възникнало нито преди, нито по-късно от другите неща, а едновременно с тях. И на същото основание единното няма да бъде нито по-старо, нито по-младо от другото, нито другото — от единното; а според предишното разсъждение единното е по-старо и по-младо от другото, както и другото — от него.

154

— Така е.

— Именно такова е единното и така е възникнало. Но какво да кажем по-нататък за начина, по който то става по-старо и по-младо от другото и другото — от него, и същевременно не става нито по-младо, нито по-старо? Така ли става при възникването както при битието или по друг начин?

b — Не мога да кажа.

— Аз пък мога да кажа поне това, че ако едно нещо е по-старо от друго, то може да стане по-старо само доколкото още при началното си възникване се е различавало по възраст от него, също както и по-младото не може да стане още по-младо. Защото ако равно бъде прибавано към неравно (за време ли или за нещо друго става дума), то винаги дава същото това различие, което е било налице в самото начало.

— Как иначе?

c — Следователно едно съществуващо никога не може да стане по-старо, нито пък по-младо от друго съществуващо, щом наистина винаги се различава еднакво по възраст от него; то е или е станало по-старо, а другото — по-младо, но не става такова.

— Наистина.

— Следователно единното — като съществуващо — никога не става нито по-старо, нито по-младо от другите съществуващи неща.

— Разбира се, че не.

— Но погледни: не стават ли по-стари и по-млади в този смисъл?

— В кой именно?

— В този, в който единното се оказа по-старо от другите и другите — от единното.

— Какво искаш да кажеш?

— Когато единното е по-старо от другите неща,
d то, струва ми се, е ,съществувало по-дълго време
от тях.

— Да.

— Погледни сега от друга страна: ако прибавим към по-дългото и по-краткото време равно време, то по-дългото ще се отличава от по-краткото с равна част или с по-малка?

— С по-малка.

— Значи първоначалното различие по възраст на единното от другото няма да остане такова и след това, а приемайки равно с другото увеличение на времето, то винаги ще се отличава по възраст от другото по-малко, отколкото преди. Или не е така?

— Така е.

e — А това, което се различава по възраст от
нещо друго по-малко, отколкото .преди, не става ли по-младо от предишното спрямо това, спрямо което преди е било по-старо?

— По-младо става.

— Но ако то става по-младо, другото не става ли от своя страна по-старо спрямо единното, отколкото по-рано?

— Разбира се.

— Следователно възникналото по-младо става
по-старо от онова, което е възникнало по-рано и е
по-старо, но то никога не е по-старо, а винаги става по-старо от него: защото последното нараства по посока на по-младото, а първото — към по-ста-
155 рото. От своя страна по-старото става по-младо от
по-младото по същия начин. Понеже двете, насоч-

вайки се към противоположното, стават противоположни едно на друго: по-младото — по-старо от по-старото, а по-старото — по-младо от по-младото. Но те не могат да станат такива. Понеже, ако бяха станали, те повече не биха ставали, а биха били такива. Сега обаче те само стават по-стари и по-млади едно от друго: единното става по-младо от другото, понеже се оказа по-старо и по-рано възникнало, а другото става по-старо от единното,
b понеже е възникнало по-късно. На същото основание и другото се отнася към единното по този начин, доколкото се е оказало по-старо от него и по-рано възникнало.

— Да, така изглежда.

— И така, доколкото нищо не става по-старо или по-младо от нещо друго, понеже различието между двете винаги остава равно по число, то единното не може да стане нито по-старо, нито по-младо от другото, нито пък другото — от единното. Ако обаче по-рано възникналото по необходимост се от-
c личава в друго отношение от по-късно възникналото и по-късното — от по-ранното, то нали тогава те трябва да стават по-стари и по-млади едно от друго: и другото — от единното, и единното — от другото?

— Без съмнение.

— От всичко това следва, че единното и е, и става по-старо и по-младо и от себе си, и от другото, и че то нито е, нито става по-старо или по-младо от себе си или от другото.

— Съвършено вярно.

d — Но след като единното е причастно към времето и към това, да става по-старо и по-младо, не следва ли с необходимост, че то като причастно на времето ще бъде причастно и на миналото, и на бъдещето, и на настоящето?

— Непременно.

— Следователно единното е било, е и ще бъде; то е ставало, става и ще става.

— Как иначе?

— И нещо очевидно му е присъщо и му принадлежи; и това нещо е било, е и ще бъде.

— Разбира се.

— И за него има и знание, и мнение, и сетивно възприятие, щом и ние сега извършваме всички тези неща с него.

— Прав си.

— И за него има и име, и слово, и то се наименова и изказва; и всичко, което е валидно за дру-
e гите неща, е валидно и за единното.

— Всичко това е точно така.

— Нека поговорим сега по третия въпрос. Ако единното е такова, каквото приехме, не трябва ли то — бидейки едно и много и същевременно нито едно, нито много и бидейки причастно на времето — да е причастно известно време на същността (доколкото е едно) и, от друга страна, за известно време да не ѝ е причастно (доколкото не е едно)?

— Непременно.

— Но може ли то да не бъде причастно, когато е причастно, или да бъде причастно, когато не е причастно?

— Не може.

— Следователно то е причастно и не е причастно на същността в различно време: защото само така то може да е причастно и да не е причастно на едно и също нещо.

— Правилно.

156 — Но не е ли времето и мигът, в който единното се приобщава към битието, и този, в който то се отделя от него? Или как е възможно то веднъж да притежава, а след това да не притежава едно и също нещо, ако няма миг, в който да го улавя, и такъв, в който да го изпуска?

— Никак.

— А приобщаването към същността не наричаш ли възникване?

— Наричам.

— И отделянето от същността — загиване?

— Разбира се.

— Оказва се следователно, че като улавя и изпуска същността, единното възниква и загива.

b — Безусловно.

— Но ако е едно и много, възникващо и загиващо, не загива ли, когато стане едно, неговото би-

тие-като-много, и не загива ли неговото битие-като-едно, когато то стане много?

— Разбира се.

— А щом става едно и много, не е ли необходимо да се разчленява и да се съчетава.

— Безусловно.

— И когато става неподобно и подобно — да се уподобява и да не се уподобява?

— Да.

— И когато става по-голямо, по-малко и равно — да се увеличава, да намалява и да се изравнява?

— Така е.

c — А когато премине от движение в покой и когато от покой премине в движение, то, струва ми се, не може да се намира в един времеви момент.

— Как така?

— Намирайки се първо в движение, а сетне в покой или пък първо движейки се, а после пребивавайки в покой, то няма да може да изпита това, без да се изменя.

— Естествено.

— Но няма такъв времеви момент, в който нещо би могло едновременно и да не се движи, и да не пребивава в покой.

— Разбира се, че няма.

— Но то и не може да се изменя без изменение.

— Това би било трудно за вярване.

d Кога следователно се изменя то? Защото то не може да се изменя нито когато е в покой, нито когато се движи, нито когато е във времето.

— Разбира се, че не може.

— Няма ли следователно да бъде нещо необикновено онова, в което то ще се намира, когато се изменя?

— Кое е то наистина?

— „Изведнъж“[16]. Понеже това „изведнъж“, изглежда, означава нещо такова, от което се осъществява изменението в двете посоки. Действително от покоя — докато е покой — не може да започне изменение, нито пък изменение може да се осъществи от движението, докато то трае, а това необик-

новено по своята природа „изведнъж“ се помещава между движението и покоя, намирайки се из-
e вън всяко време; и именно по посока към него и от него движещото се се изменя в покой и покоящото — в движение.

— Така изглежда.

— И единното, ако наистина пребивава в покой и се движи, ще се изменя в двете посоки; защото само по този начин то може да пребивава в двете състояния. А изменяйки се, то се изменя изведнъж и когато се изменя, не се намира в никое време — в този момент то нито се движи, нито пребивава в покой.

— Действително не.

— Но не така ли се отнася единното и към другите изменения? Когато преминава от битие към
157 гибел или от небитие към възникване, тогава то е в едно междинно състояние между някакъв вид движение и някакъв вид покой; и в този момент то нито съществува, нито ще съществува, нито възниква, нито загива.

— Във всеки случай така изглежда.

— На същото основание и когато преминава от едно в много или от много — в едно, то не е нито едно, нито много, нито се разчленява, нито се съчетава. И когато преминава от подобие към неподобие или по неподобие към подобие, то не е нито подобно, нито неподобно и нито се уподобява, нито
b не се уподобява. И когато преминава от малкото към голямото и равното, както и при противоположния преход, то не е нито голямо, нито малко, нито равно и нито се увеличава, нито намалява, нито се изравнява.

— Изглежда, че не.

— Значи, щом съществува, единното изпитва всички тези състояния.

— А как иначе?

— А да не разгледаме ли сега как стоят нещата с това, което изпитва другото, ако единното съществува?

— Нека разгледаме този въпрос.

— Значи да говорим за това, какво трябва да

изпитва другото извън единното, ако единното съществува?

— Да, за това.

— И така, щом другото е друго спрямо единното, то, от една страна, не е единното, защото в противен случай не би било друго спрямо единното.

c — Правилно.

— От друга страна обаче, другото не е напълно лишено от единното, а в някакъв смисъл му е причастно.

— В какъв именно?

— Другото, струва ми се, се различава от единното по това, че има части; защото, ако нямаше части, то би било напълно единно.

— Правилно.

— А части според нас има само това, което е цяло.

— Наистина според нас е така.

— Но цялото по необходимост ще бъде множествено единно, чиито части ще бъдат споменатите части. Понеже всяка от тях трябва да бъде част не на множествеността, а на цялото.

d — Как разбираш това?

— Ако нещо е част на множествеността, в която е и самото то, то очевидно ще бъде както част на самото себе си (което е невъзможно), така и на всеки отделен елемент от многото други, щом наистина е част от всички тях. Защото ако не е част от един отделен елемент, то ще принадлежи на другите с изключение на този елемент и по този начин няма да бъде част на всеки отделен елемент; а щом не на всеки — то няма да бъде част на нито един от многото. Ако обаче не е част на нито един, не е възможно да е нещо — част или каквото и да било — спрямо всички тези елементи, за никой от които не е нещо.

— Очевидно.

— Следователно частта е част не на множествеността и не на всички елементи, а на някаква единна идея и на някакво единно, което наричаме

e цяло и което става завършено единно от всички елементи — именно на такова единно е част частта.

— Без каквото и да било съмнение.

— Ако другото следователно има части, то трябва да е причастно на цялото и единното.

— Разбира се.

— Следователно другото, което се различава от единното, трябва да бъде единно завършено цяло, имащо части.

— Безусловно.

— Но същото разсъждение е валидно и спрямо
всяка част, доколкото и тя е по необходимост при-
частна към единното. Понеже ако всяка от тях е
158 част, то изразът „всяка“ обозначава именно нещо
единно, обособено от другите, съществуващо само
по себе си, ако наистина става дума за „всяка“
част.

— Правилно.

— Но щом е причастна на единното, ясно е, че тя му е причастна като нещо различно от единното; защото в противен случай не би била причастна, а би била самото единно. В действителност обаче нищо освен самото единно не може да бъде единно.

— Не може.

— Следователно и цялото, и частта са по необходимост причастни на единното. Наистина първото ще бъде единно цяло, чиито части са частите; а всяка част от своя страна ще бъде една част от цялото, чиято част тя е.

— Така е.

b — А причастното на единното няма ли да му е
причастно само доколкото е различно от него?

— А как иначе?

— Но различното от единното ще бъде, струва ми се, много. Понеже ако другото спрямо единното не е нито едно, нито повече от едно, то не би било нищо.

— Разбира се, че не.

— А след като причастното на единното като част и на единното като цяло е повече от едно, не трябва ли това приобщаващо се към единното да представлява вече безпредерлно множество?

— Защо?

— Нека разгледаме въпроса така. Нали в мо-

мента, в който едно нещо се приобщава към единното, то се приобщава към него не като единно и не като причастно на единното?

c — Това е ясно.

— Следователно като множество, в което няма вътрешно единство?

— Естествено, че като множество.

— Е, какво? Ако поискаме мислено да отделим от това множество най-малката възможна част, не трябва ли и тази най-малка част, доколкото не е причастна на единното, да е множество, а не единно?

— Непременно.

— Следователно винаги когато разглеждаме по този начин различната от ейдоса природа[17] сама по себе си, колкото и да се вглеждаме в нея, тя винаги ще бъде безпределно множество. Не е ли така?

— Напълно съм съгласен.

d — От друга страна, частите, доколкото всяка една от тях е станала част, вече притежават предел както една спрямо друга, така и спрямо цялото, а и цялото — спрямо частите.

— Точно така е.

— Оказва се следователно, че при другото спрямо единното се получава следното: когато то се свърже с единното, в самото него възниква нещо различно, което именно полага предел между тях, докато неговата природа сама по себе си причинява безпределността.

— Очевидно.

— Така другото спрямо единното и като цяло, и като част е едновременно и безпределно, и причастно на предела.

— Разбира се.

e — А не са ли частите на другото подобни и неподобни една спрямо друга и всяка спрямо себе си?

— Как така?

— Доколкото в известен смисъл всички те са по собствената си природа безпределни, дотолкова всички те ще имат едно и също свойство.

— Разбира се.

— И доколкото всички те са, от друга страна, причастни на предела, дотолкова всички те също ще имат едно и също свойство.

— Как иначе?

— Следователно, доколкото има свойството да бъде и ограничено, и безпределно, другото носи в себе си тези противоположни свойства.

159 — Да.

— Но противоположностите са възможно най-неподобни.

— Как иначе?

— Значи от гледна точка на всяко от двете свойства поотделно другите неща са подобни сами на себе си и едно на друго, а от гледна точка на двете заедно те са във висша степен противоположни и неподобни.

— Така изглежда.

— Така другите неща са едновременно подобни и неподобни на себе си и едно спрямо друго.

— Наистина.

— И ние без никакво усилие ще открием, че другите спрямо единното са тъждествени и различни едно от друго, че се движат и пребивават в покой и че притежават всички противоположни свойства, след като вече се е оказало, че притежават споменатите.

b — Прав си.

— Но не трябва ли вече да изоставим тези неща като ясни и да разгледаме отново въпроса, дали, ако единното съществува, другото спрямо него се проявява по някакъв друг или само по този начин?

— Разбира се, че трябва.

— Нека започнем от самото начало: ако единното съществува, какво трябва да изпитва другото, сиреч не-единното?

— Наистина трябва да започнем оттук.

— И така не съществува ли единното отделно от другото и другото — отделно от единното?

— Защо?

— Защото, струва ми се, освен тях няма нищо трето, което да е различно от единното и различ-
c но от другото. Понеже с израза „единното и другото“ е казано всичко.

— Наистина всичко.

— Значи няма нещо различно от тях, в което да се намират заедно едното и другото.

— Наистина няма.

— Следователно единното и другото никога не са в едно и също нещо.

— Изглежда, че не.

— Значи са отделно?

— Да.

— Но ние твърдим, че истинно единното няма части.

d — А как да има?

— Следователно нито единното като цяло, нито неговите части могат да бъдат в другото, ако единното е отделено от другото и няма части.

— Това наистина е невъзможно.

— Следователно другото по никакъв начин не може да бъде причастно на единното, щом не му е причастно нито чрез някоя своя част, нито като цяло.

— Изглежда, че не може.

— Значи другото в никакъв смисъл не е единно и няма в себе си нищо единно.

— Разбира се, че не.

— Следователно другото не е и много. Понеже, ако беше много, всяка негова част щеше да бъде една част от цялото; в действителност обаче другото спрямо единното не е нито едно, нито много, нито цяло, нито части, щом в никакъв смисъл не е причастно на единното.

— Правилно.

— Значи другото само по себе си не е нито две,
e нито три, нито пък ги съдържа в себе си, щом е напълно лишено от единното.

— Така е.

— Следователно другото само по себе си не е подобно и неподобно на единното, нито пък съдържа в себе си подобието и неподобието. Защото ако беше подобно и неподобно или пък съдържаше в себе си подобието и неподобието, то другото спрямо единното би имало, струва ми се, в себе си два взаимно противоположни ейдоса.

— Очевидно.

— Но нали се оказа, че не е възможно да е причастно на две неща това, което не е причастно дори на едно?

— Невъзможно е.

— Следователно другото не е нито подобно, ни-
160 то неподобно, нито едновременно подобно и неподобно. Понеже, бидейки подобно или неподобно, то би било причастно на един от двата ейдоса, а бидейки едното и другото едновременно — на двата противоположни ейдоса, което обаче се оказа невъзможно.

— Наистина.

— Следователно другото не е нито тъждествено, нито различно, нито движещо се, нито пребиваващо в покой, нито възникващо, нито загиващо, нито по-голямо, по-малко или равно, нито пък има някое друго подобно свойство. Понеже ако другото притежаваше някое такова свойство, то би било причастно и на едно, и на две, и на три, а и на нечетното и четното, на които, както се оказа, то
b не може да бъде причастно, щом е напълно лишено от единното.

— Съвършено вярно.

— Ето защо ако единното съществува, то е всичко и нищо както спрямо самото себе си, така и спрямо другото.

— Точно така е.

— Добре. А не трябва ли сега да видим какво ще последва, ако единното не съществува?

— Наистина трябва.

— И така как да разбираме хипотезата „ако единното не съществува“? Различава ли се тя от „ако не-единното не съществува“?

— Естествено, че се различава.

— Само се различава или изразът „ако не-
c единното не съществува“ е съвършено противоположен на „ако единното не съществува“?

— Съвършено противоположен е.

— А когато някой каже „ако голямото не съществува“ или „ако малкото не съществува“ или нещо друго от този род, няма ли той с това да покаже, че разбира несъществуващото като нещо различно.

— Разбира се.

— И в нашия случай, когато казва „ако единното не съществува“, той ще покаже, че разбира несъществуващото като различно от другото; и ние знаем какво има предвид той, нали?

— Знаем.

— Следователно, когато говори за единното, приписвайки му било битие, било небитие, той разбира първо нещо познаваемо, после — нещо различно от другото; защото онова, което се нарича „небитие“, все пак може да бъде познато, както и да се знае, че то е различно от другото. Или не е така?

— Така е без съмнение.

d — Следователно от самото начало въпросът трябва да се постави така: какво трябва да бъде единното, ако то не съществува? И ето оказва се, че най-напред трябва да му се припише знание за самото него, защото в противен случай не можем да разберем за какво говори този, който казва „ако единното не съществува“.

— Наистина.

— Но нали и другото трябва да бъде различно от него, защото в противен случай и единното не ще бъде наречено различно от другото.

— Разбира се.

— Значи освен познаваемост нему е присъщо и различие. Защото, когато някой казва, че единното
e е различно от другото, той има предвид не присъщото на другото различие, а това на единното.

— Очевидно.

— Освен това несъществуващото единно е причастно на „онова“ и на „нещо“, на „това“, на „с това“, на „принадлежащото на това“ и на всички такива определения. Защото, ако не беше причастно на „нещо“ или на другите споменати определения, не би могло да се говори нито за единното, нито за различното от единното, нито пък за онова, което му е присъщо или му принадлежи.

— Правилно.

— Естествено единното не може да има битие,
161 щом не съществува, но нищо не пречи то да е причастно на многото и това е дори необходимо, щом

именно онова единно, а не някое друго не съществува. Наистина ако нито единното, нито „онова“ не съществуват, а речта се отнася за нещо друго, то не бива да се произнася ни дума; ако се приеме обаче, че битие не притежава именно онова, а не някое друго единно, то по необходимост ще бъде причастно и на „онова“, и на много други определения.

— Но разбира се.

— Значи нему е присъщо и неподобие спрямо другото. Понеже другото, бидейки различно от единното, трябва да се отличава по вид от него.

— Да.

— А отличаващото се по вид нали е друго по вид?

— Как иначе?

— А другото по вид няма ли да е неподобно?

— Разбира се, че ще е неподобно.

b — Но ако е неподобно на единното, то ясно е, че неподобното ще бъде неподобно на неподобното.

— Ясно е.

— Тогава и на единното трябва да е присъщо неподобие, спрямо което другото му е неподобно.

— Изглежда.

— Но ако нему е присъщо неподобие спрямо другото, не трябва ли то да бъде подобно на самото себе си?

— Защо?

— Ако на единното е присъщо неподобие спрямо единното, то, разбира се, не би могло да става и дума за нещо като единното и хипотезата би се отнасяла не за единното, а за нещо друго, различно от единното.

— Разбира се.

— Това обаче не бива да е така.

c — Естествено.

— Следователно на единното трябва да е присъщо подобие спрямо самото себе си.

— Трябва.

— Но, от друга страна, то не е и равно на другото. Понеже ако беше равно, щеше вече да съществува и по силата на равенството да е подобно

на другото; но нито първото, нито второто е възможно, ако единното наистина не съществува.

— Невъзможно е.

— А след като единното не е равно на другото, дали не трябва и другото да не му е равно?

— Непременно.

— Но това́, което не е равно, не е ли неравно?

— Да.

— А неравното не е ли неравно на неравното?

— А как иначе?

— Значи единното е причастно и на неравенст-
d вото, по силата на което другото му е неравно.

— Причастно е.

— Но във всеки случай към неравенството принадлежат големината и малкостта.

— Наистина принадлежат.

— Следователно на такова единно са присъщи и големина, и малкост?

— Изглежда.

— А големината и малкостта винаги отстоят на известно разстояние една от друга.

— Разбира се.

— Следователно между тях винаги има нещо.

— Има.

— Можеш ли да посочиш нещо друго между тях освен равенството?

— Не, само него.

— Следователно на което са присъщи големина и малкост, нему е присъщо и лежащото между тях равенство.

— Очевидно.

e — Така излиза, че несъществуващото единно следва да бъде причастно и на равенството, и на големината и малкостта.

— Така излиза.

— Но в известен смисъл то трябва да е причастно и на битието.

— В какъв именно?

— То трябва да бъде такова, каквото казваме. Защото, ако не беше такова, говорейки за несъществуването на единното, ние не бихме говорили истината. Ако обаче е истина, ясно е, че онова, за което говорим, е съществуващо. Или не е така?

— Разбира се, че е така.

— И след като твърдим, че говорим истината, трябва да признаем също, че говорим за съществуващи неща.

— Непременно.

162 — Оказва се следователно, че единното е несъществуващо. Понеже ако не беше несъществуващо, а отдадеше дори нищожна част от битието на небитието, то тутакси щеше да стане съществуващо.

— Напълно си прав.

— Следователно, за да бъде несъществуващо,
несъществуващото трябва да има битието си на
несъществуващо като връзка с небитието, също
както съществуващото трябва да бъде свързано с
небитието на несъществуващото, за да бъде на-
пълно битие. Наистина само в този случай съще-
ствуващото ще съществува безусловно, а несъще-
ствуващото няма да съществува, доколкото съ-
ществуващото — ако иска да бъде безусловно съ-
ществуващо — трябва да бъде причастно към би-
b тийността на „да бъде съществуващо“ и към не-
битийността на „да бъде несъществуващо“ и до-
колкото несъществуващото — за да бъде и то от
своя страна безусловно несъществуващо — трябва
да бъде причастно към небитийността на „да не
бъде несъществуващо“ и към битийността на „да
бъде несъществуващо“.

— Съвършено вярно.

— И така, щом съществуващото е причастно на небитието и несъществуващото — на битието, то и единното — доколкото не съществува — трябва да бъде причастно на битието, за да не съществува.

— Непременно.

— И очевидно на единното е присъща битийност, щом то не съществува.

— Очевидно.

— Значи и небитийност, щом то все пак не съществува.

— А как иначе?

— А може ли нещо, което се намира в определено състояние, да престане да е в него, без да

промени първоначалното си състояние?

— Не може.

— Следователно онова, което е в едно, а не в
c друго състояние, обозначава една такава промяна.

— А как иначе?

— Но промяната е движение. Или как да я назовем?

— Движение.

— А нима единното не се оказа съществуващо и несъществуващо?

— Да.

— Следователно то се оказва в такова и не в такова състояние.

— Така излиза.

— Значи несъществуващото единно се оказва движещо се, след като има способността да се променя от битие към небитие.

— Несъмнено.

— Но ако като несъществуващо не се намира никъде сред съществуващите неща, то — ако наистина не съществува — не би могло да се премества от едно място в друго.

— Как наистина би могло да го стори?

— Следователно то не би могло да се движи чрез промяна на мястото.

d — Разбира се, че не.

— Но то не може и да се върти в едно и също място; защото никъде не се докосва до тъждественото. Наистина тъждественото е съществуващо, а несъществуващото не може да бъде в нещо съществуващо.

— Не може.

— Следователно несъществуващото единно не може да се върти в онова, в което не е.

— Разбира се, че не.

— Ала единното по никакъв начин не се променя и в себе си — нито като съществуващо, нито като несъществуващо. Защото, ако се променяше в самото себе си, вече щеше да става дума не за единното, а за нещо друго.

— Правилно.

e — Но ако нито се променя, нито се върти на

едно място, нито се премества, дали то се движи по някакъв начин?

— Как би могло?

— А неподвижното по необходимост се намира в покой, пребиваващото в покой пък — стои на място.

— Непременно.

— Излиза следователно, че несъществуващото единно и стои на място, и се движи.

— Така излиза.

— И щом се движи, за него е абсолютно необходимо да се променя. Защото в каквато степен
163 нещо се движи, в такава то не остава същото, каквото е било, а става друго.

— Така е.

— Следователно, движейки се, единното и се променя.

— Да.

— А ако не се движи по никакъв начин, по никакъв начин и не ще се променя.

— Разбира се, че не.

— Следователно, доколкото несъществуващото единно се движи, то се променя, а доколкото не се движи — не се променя.

— Разбира се, че не.

— Следователно несъществуващото единно и се променя, и не се променя.

— Очевидно.

— А нима променящото се не става по необхо-
b димост друго в сравнение с преди и не загива спрямо предишното си състояние, а пък непроменящото се нито става друго, нито загива?

— Безусловно.

— Значи и несъществуващото единно, променяйки се, става друго и загива, а непроменяйки се, не става друго и не загива. Така че несъществуващото единно става друго и загива и нито става друго, нито загива.

— Разбира се.

— Нека сега се върнем отново към началото, за да видим дали при нас ще се получи същото, което се получи току-що, или нещо друго.

— Добре.

c — Нали, допускайки, че единното не съществува, ние казваме какво трябва да следва за него?

— Да.

— А когато казваме, че не съществува, нима с това обозначаваме нещо друго, а не отсъствие на битие у онова, което наричаме несъществуващо?

— В никакъв случай не друго.

— Е, когато казваме, че нещо не съществува, нима твърдим, че в едно отношение то не съществува, а в друго съществува? Или изразът „не съществува" означава просто, че несъществуващото не съществува по никой начин и че в никакво отношение не е причастно на същността?

— Преди всичко последното.

— Следователно несъществуващото не би могло да съществува, нито пък по някакъв друг начин да е причастно на същността.

d — Наистина не би могло.

— А „възникване" и „загиване" нещо друго ли означава, или първото — приобщаване към същността, а второто — загубване на същността?

— Нищо друго.

— Но онова, което по никакъв начин не ѝ е причастно, нито може да я получава, нито да я губи.

— Как би могло?

— Следователно, доколкото единното не съществува по никой начин, то нито може да има същността, нито да я губи, нито в някакъв смисъл да ѝ е причастно.

— Изглежда.

— Значи, щом в никакъв смисъл не е причастно на същността, несъществуващото единно нито загива, нито възниква.

— Очевидно не.

e — Следователно и не се променя по никакъв начин, защото, променяйки се, то би възниквало и загивало.

— Правилно.

— А ако не се променя, не трябва ли и да не се движи?

— Трябва.

— Но ние не ще кажем също, че онова, което е

никъде, стои на място. Защото стоящото трябва винаги да е на едно и също място.

— На едно и също. Как иначе?

— И така ние трябва да кажем, че самото несъществуващо нито стои на място, нито се движи.

— Естествено.

— Ала и нищо от съществуващото не му е при-
164 също, защото, бидейки причастно на нещо съществуващо, то би било причастно и на същността.

— Очевидно.

— Следователно не му е присъща нито големина, нито малкост, нито равенство.

— Наистина не.

— И също нито подобие, нито неподобие, нито спрямо самото себе си, нито спрямо друго.

— Очевидно, че не.

— Е тогава може ли другото да му е присъщо някак, щом нищо не трябва да му е присъщо?

— Не може.

— Следователно другото не му е нито подобно, нито неподобно, нито тъждествено, нито различно.

— Разбира се, че не е.

— Е, ще имат ли тогава отношение към несъществуващото „на онова“, „чрез онова“, „нещо“,
b „това“, „на това“, „на другото“, „чрез другото“, „някога“, „после“, „сега“, „знание“, „мнение“, „сетивно възприятие“, „слово“, „име“ или нещо друго от областта на съществуващото?

— Няма да имат.

— Така че несъществуващото единно няма никакви определения.

— Изглежда, че наистина няма.

— Нека кажем сега какво трябва да бъде другото, ако единното не съществува.

— Да кажем.

— Най-напред то трябва да съществува: защото, ако не съществуваше другото, за него не би се говорило.

— Така е.

— А щом има разумно слово за другото, то е нещо различно. Или ти не наричаш едно и също нещо „друго“ и „различно“?

c — Аз да.

— А нима не казваме, че различното е различно от различното и че другото е друго спрямо другото?

— Да.

— Следователно другото, за да бъде наистина друго, трябва да има нещо, спрямо което да е друго.

— Непременно.

— Но какво да е то? Другото не може да е друго по отношение на единното, защото то не съществува.

— Наистина не може.

— Следователно то ще е друго спрямо самото себе си: защото само това му остава — в противен случай то няма да е друго по отношение на нищо.

— Правилно.

— Следователно всички неща са други едно спрямо друго като множества. Като единства те не
d могат да са такива, защото единното не съществува. Но, както изглежда, всяка съвкупност от тях е безпределна по количество и ако някой вземе дори онова, което изглежда най-малко, то също — като насън — ще се окаже множествено, макар преди да е изглеждало едно, и от извънредно малко ще се превърне в огромно спрямо частите, на които се раздробява.

— Напълно си прав.

— Така при такива съвкупности другото ще бъде друго спрямо самото себе си, ако изобщо съществува друго, когато единното не съществува.

— Точно така.

— И така ще има много съвкупности, като всяка ще изглежда единна, но няма да бъде такава, понеже единното не съществува.

— Така е.

e — И ще изглежда, че те имат някакво число, щом всяка от тях е една, макар те да са много.

— Несъмнено.

— И ще изглежда, че едно в тях е четно, а друго — нечетно, ала това не е истина, доколкото единното не съществува.

— Вярно.

— И още, както казахме, ще изглежда, че в

тях се съдържа и най-малкото, ала това най-малко ще ни се струва много и голямо спрямо всяка от
165 многото малки части.

— А как иначе?

— И всяка съвкупност ще изглежда също равна на многото малки части. Защото тя не може да изглежда преминаваща от многото към малкото, без предварително да мине през междинното; а тъкмо то дава представа за равенството.

— Навярно.

— По-нататък всяка съвкупност има предел спрямо друга, макар спрямо себе си да няма нито начало, нито предел, нито среда.

— Че как да има?

— Така: когато някой мислено вземе нещо за начало, край или среда на съвкупностите, преди началото винаги ще изглежда, че има друго начало, след края ще остане друг край, а в средата
b ще се окаже друга, по-средна среда, по-малка от нея, понеже не е възможно да се постигне единното в нито една от тези части, щом то не съществува.

— Напълно вярно.

— А цялото съществуващо, мислено от някого, трябва — струва ми се — да се разпада и раздробява. Защото то би могло да се схване само като лишена от единство съвкупност.

— Несъмнено.

— Естествено отдалеч за слабото зрение то ще
c изглежда непременно нещо единно, ала отблизо за човека с остър ум всяко единство ще се окаже количествено безпределно, щом то е лишено от единното, което не съществува.

— Това е безусловно.

— Така че, щом съществува не единното, а другото на единното, то всяко друго трябва да се окаже и безпределно, и имащо предел, и едно, и много.

— Наистина трябва.

— А няма ли да изглежда също подобно и неподобно?

— Как така?

— Както очертанията на картината: за отстоя-

щия на разстояние всички те, сливайки се в едно, изглеждат едни и същи, сиреч подобни.

— Разбира се.

d — А за приближилия се са много и различни и поради впечатлението за различност — разнообразни и неподобни едно на друго.

— Така е.

— И тези съвкупности по необходимост ще изглеждат подобни и неподобни на себе си и една на друга.

— Несъмнено.

— А следователно и тъждествени, и различни една от друга, и допиращи се, и отделени, и извършващи всички движения, и пребиваващи в абсолютен покой, и възникващи, и загиващи, и нито едното, нито другото, и имащи всички подобни

e свойства, които ние с лекота можем да проследим, щом съществува не единното, а многото.

— Съвършено вярно.

— Но нека отново се върнем назад, към началото, и да кажем какво трябва да е другото на единното, ако единното не съществува.

— Нека го кажем.

— И така другото няма да бъде единно.

— А как иначе?

— Но не и много: защото в множественото съществуващо ще се съдържа и единното. Наистина, ако нищо от многото не е единно, всички те ще са нищо, така че няма да са и много.

— Наистина.

— А щом единното не се съдържа в другото, то последното няма да е нито много, нито едно.

— Наистина не.

— Нито пък ще изглежда едно или много.

166 — Защо?

— Защото другото никъде, по никой начин и в никаква степен не може да има нещо общо с несъществуващите неща, нито пък нещо несъществуващо има каквото и да било отношение към другото. Защото несъществуващото няма части.

— Правилно.

— Следователно у другото няма нито мнение за несъществуващото, нито някаква представа за

него, нито пък несъществуващото може да се мисли по някакъв начин и в някакво отношение от другото.

— Разбира се, че не.

b — Следователно, ако единното не съществува, нищо от другото не може да се мисли нито като единно, нито като много: защото не е възможно да се мисли многото без единното.

— Наистина не е възможно.

— Следователно, ако единното не съществува, то и другото не съществува и не може да бъде мислено нито като единно, нито като много.

— Изглежда, че не.

— Значи и нито като подобно, нито като неподобно.

— Разбира се, че не.

— И още нито като тъждествено или различно, нито като допиращо се или отделено, нито пък да има другите определения, които — както видяхме по-преди — то разкрива; другото нито може да е, нито да изглежда такова, ако единното не съществува.

— Правилно.

c — Няма ли тогава да е правилно, ако кажем накратко, че ако единното не съществува, нищо не съществува?

— Напълно вярно.

— Та нека кажем това и още, че — както изглежда — независимо дали единното съществува, или не съществува, и то, и другото както по отношение на самите себе си, така и едно спрямо друго напълно съществуват и не съществуват, изглеждат и не изглеждат такива.

— Напълно си прав.

TEETET

Евклид, Терпсион, Сократ, Теодор, Теетет

142 *Пролог — срещата на Евклид и Терпсион*

Евклид: Кога си се върнал от полето, Терпсионе, скоро или отдавна?

Терпсион: Вече доста време. Тъкмо те търсих на площада и се чудех защо не мога да те намеря.

Евклид: Защото не бях в града.

Терпсион: А къде беше?

Евклид: На слизане към пристанището срещнах Теетет. Носеха го от лагера при Коринт към Атина[1].

b Терпсион: Жив ли беше или мъртъв?

Евклид: Жив, но съвсем зле — и от получените рани, а още повече от разразилата се във войската болест, която хванал.

Терпсион: Да не би да е дизентерия?

Евклид: Да.

Терпсион: Такъв човек да го заплашва смърт!

Евклид: Прекрасен и достоен, Терпсионе. Току-що слушах как неколцина го хвалеха за държането му в боя.

c Терпсион: И не е никак странно. По-чудно щеше да бъде, ако не се е показал такъв. Но как така не е отседнал тук в Мегара?

Евклид: Бързаше за дома. Как не го молех и увещавах, но той не пожела. Аз впрочем го съпроводих и на връщане си спомних с удивление и за другите работи, които рече пророчески Сократ, а и за него. Защото, струва ми се, малко преди смъртта си той се беше срещнал с Теетет, тогава още момче, и прекарал известно време в разговори с него, беше останал възхитен от неговите заложби. При едно мое отиване в Атина той ми разказа по какви въпроси бяха разговаряли. Заслужава си човек да чуе. И това още каза, че непременно ще се прочуе, ако достигне до зряла възраст.

d Терпсион: И е казал истината, както из-

глежда. Но за какво са разговаряли? Можеш ли да разкажеш?

143 Евклид: Не, кълна се в Зевс! Поне не така наизуст. Тогава, като се прибрах у дома, веднага записах, каквото си спомнях, и по-късно, щом оставах свободен, продължавах да си припомням и да записвам. И колкото пъти ходех в Атина, разпитвах Сократ за забравеното и поправях, като се връщах тук. Така че вече почти съм записал целия разговор.

Терпсион: Вярно. Чувал съм те и по-рано да говориш за него и все се каня да те накарам да ми го покажеш. Но какво пречи сега да го прочетем? И без това трябва да отдъхна след завръщането от полето.

b Евклид: Добре. И аз съпроводих Теетет чак до Ерин[2], така че тази почивка няма да ми е неприятна. Но да влизаме. Додето си почиваме заедно, момчето ще ни чете.

Терпсион: Правилно предлагаш.

Евклид: Ето свитъка, Терпсионе. Описах разговора, като представих не как Сократ ми го предава на мене, а както той разговаря с ония, с които каза, че е разговарял. Каза, че е разговарял с геометъра Теодор и с Теетет. За да избягна за-
c трудненията, които биха създали между репликите поясненията на Сократ, когато казва „и аз рекох“ или „и аз казах“ и на свой ред за отговарящия „той се съгласи“ или „не се съгласи“, та поради това премахнах подобни вмятания и го представих как разговаря със събеседниците си лично.

Терпсион: И не си постъпил неподходящо, Евклиде.

Евклид: Е, добре, момче, вземи свитъка и чети!

Въведение — портрет на Теетет

Сократ: Ако ме беше повече грижа за людете в Кирена, Теодоре, щях да те разпитвам за тях и за тамошните дела, дали има в Кирена младежи, които залягат в геометрията или в някое друго знание. Но сега ме привличат не толкова онези, колкото тези младежи и предпочитам да узная кои

от тях тук обещават да се прочуят. Именно с то-
ва се занимавам и аз сам, доколкото мога, и раз-
питвам другите, с които виждам, че младите хора
общуват охотно. А при тебе се събират доста мла-
дежи, и то с право. Защото те бива и в останало-
то, а и поради геометрията. Та с удоволствие бих
научил от тебе дали си се срещал с някой, който
заслужава внимание.

Теодор: Впрочем, Сократе, заслужава си, и
то много и аз да ти кажа, а и ти да чуеш с какво
момче от вашия град се срещнах. И ако беше кра-
сиво, щеше да ме е съвсем страх да кажа, за да
не помисли някой, че изпитвам влечение към не-
го. Но недей да ми се сърдиш, то не е красиво и
прилича на тебе по чипия нос и разногледите си
144 очи, макар и да не е чак като тебе. Та затова го-
воря спокойно. Добре знай, че измежду младите
хора, които съм срещал, а съм се срещал с доста
много, никой не ме е удивлявал така със заложби-
те си. Толкова възприемчив за знания, колкото
трудно може да се каже за друг, същевременно из-
ключително кротък и отгоре на това несравнимо
смел — подобно съчетание от качества нито съм
мислил, че има, нито виждам край себе си. Защо-
то съобразителните и паметливи хора с остър ум
в повечето случаи са наклонни към гневливост, но-
b сят се стремително като кораби без баласт и са
по-скоро склонни към крайности, отколкото смели.
Тези пък, които са по-устойчиви, са мудни в ус-
вояването на знания и наклонни към забравяне. А
той така леко, безпрепятствено и успешно се при-
движва в учението и с такова изключително спо-
койствие се справя с трудните въпроси също като
безшумното леене на зехтин, щото човек се удивя-
ва, че момче на такава възраст може да постига
такива успехи[3].

Сократ: Хубава е твоята вест. И на кого от
нашите граждани е син?

Теодор: Чувал съм му името, но не си го
спомням. Сред тия младежи е, които приближават.
c Току-що се натриха с масло някои от другарите
му във външния портик и той с тях и сега, като

са се натрили, идват според мене насам. Но виж дали го познаваш!

Сократ: Познавам го. Това е синът на Евфроний от Сунион[4], точно такъв мъж, приятелю, какъвто и ти разказваш, че е синът му. И иначе се ползува с добро име, а и доста голямо имущество остави. Но не знам името на момчето.

d Теодор: Теетет, Сократе, му е името. Мисля, че имуществото обаче го разсипаха някакви настойници. Въпреки това, Сократе, проявява удивително достойнство в паричните въпроси.

Сократ: За човек с благородна натура говориш. Покани го да дойде да седне при нас.

Теодор: Ще го сторя. Теетете, ела тук при Сократ!

Сократ: Чудесно, Теетете, та да видя и аз какво лице имам. Защото Теодор твърди, че било подобно на твоето. Ако всеки от нас двамата има-
e ше лира и Теодор твърдеше, че лирите ни са настроени еднакво, щяхме ли да приемем твърдението веднага или бихме проверили дали е на човек, който разбира от музика?

Теетет: Бихме проверили.

Сократ: Значи ако установяхме, че разбира от музика, бихме приели твърдението, но ако откриехме, че не разбира, не бихме му повярвали, така ли?

Теетет: Вярно.

Сократ: А в случая, мисля, понеже ни интересува подобието на лицата, трябва да видим дали казва това, разбирайки или не разбирайки от
145 рисуване.

Теетет: Така мисля.

Сократ: Е, Теодор художник ли е?

Теетет: Не, доколкото зная.

Сократ: И от геометрия ли не разбира?

Теетет: Съвсем сигурно разбира, Сократе.

Сократ: И също от астрономия, от смятане, от музика и от всичко, което се отнася до образованието, нали!

Теетет: Да, така мисля.

Сократ: Значи ако твърди, че си приличаме по нещо в тялото, независимо дали с похвала или

укор, не бива да му обръщаме никакво внимание.

Теетет: Вероятно не бива.

b Сократ: А ако отправи похвала на душата на единия или другия за нейната добродетел или мъдрост? Не е ли редно чулият похвалата да се заеме да разгледа внимателно похваления, а той да се постарае да я покаже?

Теетет: Разбира се, Сократе.

Сократ: Постарай се тогава, мили ми Теетете, да покажеш душата си, а аз да я разгледам. Защото добре да знаеш, че Теодор е хвалил пред мене много хора от други градове и много мои съграждани, но никого не е хвалил толкова, колкото тебе преди малко.

Теетет: Хубаво би било, Сократе, но прецени
c дали не е говорил на шега.

Сократ: Това не е в нрава на Теодор. Но недей да обезсилваш това, което приехме, като настояваш, че може да се шегува, за да не се наложи да викаме свидетели. Изобщо никой няма да свидетелствува против него. По-добре спокойно продължи да спазваш приетото.

Теетет: Добре, така трябва да направя, щом като смяташ.

Сократ: Кажи ми тогава! Ти сигурно научаваш от Теодор нещо по геометрия?

Теетет: Разбира се.

d Сократ: И също по астрономия, хармония[5] и смятане?

Теетет: Да, поне се старая.

Сократ: Защото и аз, сине, се уча от него и останалите люде, за които смятам, че разбират нещо от тези работи. Но ако за другото, свързано с тях, съм задоволен, има все пак едно нещо, което ме смущава и което трябва да разгледаме с тебе и тука присъствуващите. Хайде, кажи ми! Нали ученето се изразява в това човек да стане по-мъдър в предмета, който изучава?

Теетет: Разбира се.

Сократ: А мъдрите, мисля, са мъдри поради мъдростта.

Теетет: Да.

Сократ: А това дали се различава по нещо от знанието?

e Сократ: Кое?

Сократ: Мъдростта. Или в което хората са знаещи, в него са и мъдри?

Теетет: Ами да.

Сократ: Значи знанието и мъдростта са едно и също нещо, така ли?

Теетет: Да.

Въпросът за знанието

Сократ: Именно това ме смущава и не мога точно да установя за себе си какво представлява
146 знанието. Е, можем ли да се произнесем по този въпрос? Какво смятате? Кой от нас ще вземе пръв думата? Който сбърка и който постоянно бърка, ще седи магаре, както казват децата, които играят на топка[6]. А който надмогне и не направи грешка, ще ни стане цар и ще нарежда да отговаряме, каквото реши. Защо мълчите? Да не би от любов към словото, Теетете, и от бързане да ви накарам да разговаряте и да станете приятели и близки помежду си да се държа като грубиян?

b Теодор: Няма нищо грубиянско в това, Сократе, но накарай някое от момчетата да ти отговаря. Защото аз не съм навикнал на този род разговори и смятам, че не съм на възраст да навикна. Това би подхождало на момчетата и те много повече биха успели. Истината е, че младостта успява във всичко. Та, както започна, недей да се отделяш от Теетет и продължавай да му поставяш въпроси!

Сократ: Чуваш, Теетете, какво казва Теодор.
c Според мене нито ти ще решиш да не му се довериш, нито е благочестиво по-млад човек да не се подчини по такъв въпрос на заръката на мъж опитен и знаещ. Но отговори ми точно и откровено! Какво смяташ, че представлява знанието?

Теетет: Добре, Сократе, трябва да отговоря, щом като ме карате. А ако сбъркам нещо, сигурно ще ме поправите.

Сократ: Разбира се, стига да можем.

Теетет: Е, аз мисля, че това, което човек би

научил при Теодор, е знание — и геометрията, и дру-
d гите дисциплини, които ти току-що изброи, както на свой ред кожарството и занаятите на останалите занаятчии. И всички, и всяко от тях са не друго, а знание.

Сократ: Запитан за едно, приятелю, ти отговори благородно и щедро с много и разнообразни думи наместо с нещо просто.

Теетет: Какво искаш да кажеш с това, Сократе?

Сократ: Може би нищо. Ще ти обясня обаче какво мисля. Като казваш „кожарство“, имаш предвид не друго, а знанието за изработване на обувки, нали?

Теетет: Да.

e Сократ: Ами като кажем „дърводелство“? Нали имаме предвид не друго, а знанието за изработване на съоръжения от дърво?

Теетет: Да, именно това.

Сократ: Значи и в двата случая ти определяш онова, в което те са знания, така ли?

Теетет: Да.

Сократ: Но все пак въпросът, Теетете, не беше в какво те са знания, нито колко са знанията. Запитахме не с намерение да ги изброим, а да разберем какво представлява знанието само̀ по себе си. Или не съм прав?

Теетет: Съвсем прав си.

147 Сократ: Тогава помисли и за следното. Ако някой ни запита за нещо съвсем просто и лесно — например какво представлява глината, няма ли да станем за смях, ако отговорим, че това е глината, която използват грънчарите, глината, която използват майсторите на фурни, и глината, която използват тухларите?

Теетет: Вероятно.

Сократ: Да, сигурно ще ни се смеят найвече защото очакваме питащият да схване нещо от нашия отговор, когато кажем глина, добавяй-
b ки било тази, с която си служат майсторите на статуетки, било с която някои други занаятчии. Или смяташ, че някой ще схване името на нещо, за което не знае какво представлява.

Теетет: В никакъв случай.

Сократ: Значи този, който не знае какво е знание, не схваща и израза „знание за обувките“.

Теетет: Не, разбира се.

Сократ: Значи, който не знае какво е знание, не схваща какво е кожарство, нито някое друго занятие.

Теетет: Така е.

Сократ: Значи, когато човек запита какво е знание и му се отговори с името на някое заня-
c тие, отговорът би бил смешен. Тъй като запитаният отговаря за едно определено знание, без да са го питали за това.

Теетет: Изглежда.

Сократ: А при това, можейки да отговори кратко и просто, той обикаля по безкрайно дълъг път. Както и при въпроса за глината той може да отговори ясно и просто, че глина е пръст, смесена с вода, и да остави без внимание въпроса, кой си служи с нея.

Теетет: Така поставен, въпросът сега ми се вижда лесен, Сократе. Но, изглежда, повдигнатият от тебе проблем е подобен на оня, който наскоро възникна в един наш разговор между мене
d и ето този твой съименник Сократ[7].

Сократ: Какъв проблем, Теетете?

Теетет: Ето този Теодор ни обясняваше на чертеж нещо за четириъгълниците, които се разтягат в три- и петфутови отсечки, и доказваше, че те не се съизмерват по дължина с квадрата със страни от един фут. И така, вземайки за пример нови квадрати един след друг, той стигна до седемнайсетфутови отсечки. И там спря. Понеже броят на квадратите очевидно е безкраен, на нас ни хрумна тогава следното — да се опитаме да ги
e сведем до един, с помощта на който да можем да изразим всички.

Сократ: Е, и открихте ли такъв?

Теетет: Според мене да. Прецени и ти!

Сократ: Кажи!

Теетет: Разделихме всички числа на две. Тези, които могат да се делят на равни, оприличихме по вид на квадрат и нарекохме равностранни.

Сократ: Това добре.

Теетет: А числата между тях — и тройката, и петицата, и всички, които не се делят на равни, а винаги на по-голямо и малко или обратно и
148 които трябва да се представят от фигура с по-голяма и по-малка страна, тях оприличихме по вид на правоъгълник и нарекохме правоъгълни.

Сократ: Прекрасно. И какво следва нататък?

Теетет: Всяка отсечка, която при построяването на квадрат върху нея се оказва, че се подчинява на равностранно число и повърхност, определихме като дължина. А отсечките, които дават разностранно число, определихме като особен
b вид стойност[8], понеже са съизмерими с другите не по дължина, а само по повърхността, която образуват. По подобен начин може да се постъпи и с телата с обем.

Сократ: Съвършено, деца мои. Според мене Теодор никога няма да бъде обвинен в лъжесвидетелство.

Теетет: Да, Сократе, но на този въпрос за знанието не бих могъл да отговоря така, както за отсечките с дължина и с особен вид стойност. Макар че ми се струва, че въпросът ти е донякъде подобен. Така че очевидно излиза, че Теодор на свой ред пак не казва истината.

c Сократ: Е, защо? Ако той, хвалейки те като бегач, беше казал, че още не е срещал друг като тебе сред младежите, а после при надбягването те победеше най-добрият и бърз бегач, смяташ ли, че това би намалило истината на неговата похвала?

Теетет: Съвсем не.

Сократ: Ами както току-що казах, смяташ ли, че да разбере човек какво е знанието е нещо дребно, а не между доста трудните въпроси?

Теетет: Да, така е, кълна се в Зевс, и то между най-трудните въпроси.

d Сократ: Тогава бъди уверен в себе си, вярвай в казаното от Теодор и се постарай с всички средства да си дадеш сметка какво представляват и останалите работи, а и знанието.

Теетет: Непременно ще се постарая, Сократе.

Сократ: Хайде да продължим тогава! Дотук ни води прекрасно. Вземи за образец отговора за отсечките с особена стойност и както успя тях многото да свържеш в един вид, опитай се по същия начин да назовеш всички знания в една фраза.

e Теетет: Повярвай ми, Сократе, много пъти съм се заемал с този начин на разглеждане, като съм чувал разнасяните от хората въпроси, поставяни от тебе. Но нито сам мога да се убедя, че отговорите ми са добри, нито успявам да чуя друг да отговаря тъй, както ти изискваш, нито пък ми се удава да се отърва от желанието да науча.

Сократовото акушерско изкуство

Сократ: Изпитваш родилни болки, мили ми Теетете, защото си бременен, а не празен.

Теетет: Не знам, Сократе. Казвам ти само какво изпитвам.

149 Сократ: Хубаво де, мое смешно момче, не си ли чувал, че съм син на акушерката Фенарета, способна и сериозна жена?

Теетет: Това вече съм го чувал.

Сократ: А чувал ли си, че упражнявам същия занаят?

Теетет: Изобщо не.

Сократ: Но е така, уверявам те. Само не потвърждавай това пред други. Те не знаят, друже, за този ми занаят. И понеже не знаят, говорят за мене не това, а че съм крайно странен и карам хората да се объркват. А това чувал ли си го?

Теетет: Да.

b Сократ: Да ти кажа ли коя е причината?

Теетет: Разбира се.

Сократ: Представи си тогава всичко, което прави една акушерка, и ще разбереш по-лесно какво искам да ти кажа. Защото сигурно никоя жена, която забременява и ражда, не изражда други жени. Правят го неможещите вече да раждат.

Теетет: Разбира се.

Сократ: Казват, че причината за това била Артемида[9], понеже, нераждала, получила жребия да се грижи за раждането. Та тя е дала правото

c да израждат не на яловите жени, защото човеш-

ката природа е слаба и не може да усвои занаят, в който няма опит. Зачитайки подобието със самата себе си, богинята отредила този занаят на нераждащите поради напреднала възраст.

Теетет: Вероятно.

Сократ: Следователно и това е вероятно и необходимо — не друг, а бабите да познават коя жена е бременна.

Теетет: Разбира се.

Сократ: А също и като дават лекове и баят, бабите могат да предизвикат или успокояват родилни болки, ако поискат, могат да доведат до
d добър край тежкото раждане и да извадят плода предварително, ако решат.

Теетет: Така е.

Сократ: А дали си чувал и това за тях, че са и изключително способни сватовнички, защото били крайно опитни да разберат коя жена с кой мъж трябва да се свърже, за да роди най-хубави деца?

Теетет: За това съвсем не съм знаел.

Сократ: Уверявам те, че по този въпрос умът им сече повече, отколкото за отрязването
e на пъпа. Защото помисли. Дали друг или същият занаят не само ще се грижи за отглеждането и събирането на реколтата от полето, но на свой ред и ще разбира на каква земя какъв плод и какво семе трябва да се хвърли?

Теетет: Не друг, а същият.

Сократ: А при жената, мили мой, мислиш ли, че един ще се грижи за тази работа, а друг за събирането на плода?

Теетет: Вероятно не.

150 Сократ: Не, разбира се. Но поради недостойното и неизкусно свързване на мъже и жени, наречено сводничество, тези уважавани жени — бабите, избягват сватовничеството, понеже се боят да не си навлекат поради това същото обвинение. Защото единствено на истинските баби подобава да сватовничат правилно.

Теетет: Очевидно.

Сократ: Та дотук се простират възможностите на бабите, но те отстъпват на моето изкуство. За-

... не се случва жените да раждат понякога
b видения, понякога истинско бебе. А това не е лесно да се разпознае. Ако се случваше, най-прекрасното и най-значителното умение на бабите щеше да бъде да преценяват кое е истинско и кое не. Или не мислиш така?

Теетет: Така мисля.

Сократ: Що се отнася до моето бабуване, то по друго не се различава от тяхното. Различава се само по това, че изражда мъже, а не жени и че наглежда раждащите души, а не тела. Но най-съ-
c ществено̀то в нашето изкуство е, че дава възможност да се изпробва всякак дали мисълта на младежа ражда лъжовен призрак или добър и истинен плод. Иначе и аз съм като бабите. Не съм в състояние да родя мъдрост и както мнозина вече са ме укорявали, другите разпитвам, а сам не твърдя нищо за нищо, защото не разполагам с нищо мъдро. Хората с право ме укоряват. И ето коя е причината. Богът[10] ме заставя да израждам, но ме възпира да раждам. Аз сам впрочем не съм особе-
d но мъдър, нито пък се е удавало на душата ми да роди някакъв плод. А що се отнася до беседващите с мене, някои от тях очевидно отначало са доста неуки. С напредването на беседата обаче всички, за които богът допусне, удивително напредват — което и те усещат, и другите забелязват. А е и очевидно, че без да са усвоили каквото и да е от мене, сами от себе си откриват и раждат много прекрасни неща. За това бабуване са причина богът и аз. Ето как се разбира. Без да знаят това, вече мнозина, търсейки причината в себе си и не
e обръщайки никакво внимание на мене, било сами, било убедени от други, са ме напускали по-рано, отколкото трябва и отивайки си, поради негодното беседване впоследствие и поради лошото отхранване са притъпявали и погубвали акушираното от мене. И така поставили по-високо лъжливите видения от истината, накрая и другите хора, и те самите
151 установяват, че са невежи. Един от тях е Аристид, синът на Лизимах[11], и много други мога да посоча. Когато пак се върнат при мене с молба да беседваме, готови на всичко, с някои божест-

вото, което ми се явява, ми забранява да разговарям, с други ми позволява и те пак напредват. А моите събеседници усещат същото, каквото раждащите жени. Изпитват болки и повечето от тях се чувствуват объркани денем и нощем. А моето изкуство е в състояние да буди и успокоява тази мъ-
b ка. Та с тях става това. Но за други, Теетете, като разбера, че не са бременни и че съвсем не се нуждаят от мене, настроен най-благосклонно, ги сватосвам и с помощта на бога най-внимателно издирвам от общуването с кого биха имали полза. Мнозина вече съм предал на Продик[12], мнозина на други мъдри и божествени мъже. Но защо се разпрострях толкова по този въпрос. Подозирам, както и сам смяташ, че си пълен отвътре и изпитваш родилни болки. Затова ми се повери на мене, сина на акушерката, който също разбира от бабуване, и
c се старай да отговаряш на въпросите ми, както можеш най-добре. И ако преценявайки отговорите ти, сметна, че някой от тях е лъжливо привидение и вследствие на това го отхвърля и изключа, не изпадай в ярост като майка за първородна рожба. Защото вече мнозина, чудни ми момко, така са се наежвали спрямо мене, че направо са били готови да хапят, когато им отнемах някоя глупост. Не разбираха, че постъпвам така от благосклон-
d ност, и бяха далече от мисълта, че никой бог не се отнася неблагосклонно към хората, че аз не върша нищо подобно от неблагосклонност и че е крайно нечестиво да отстъпваш пред лъжата и да допускаш да се прикрива истината. Затова, Теетете, хайде опитай се пак отначало да определиш какво е знанието и недей вече да казваш, че не ти се удава. Защото, ако бог реши и ти даде сила на мъж, ще успееш.

Първо определение — знанието е усещане

Теетет: Ама, разбира се, Сократе. Щом така ме подканяш, вероятно би било срамно да не се постарая да кажа всичко, което човек може да ка-
e же. Според мене впрочем знаещият има някакво усещане за това, което знае, и доколкото сега ми се струва, знанието е именно това — усещане.

Сократ: Добре и благородно го каза, чедо. Защото така трябва да се говори — с определено твърдение. Но нека да погледнем заедно дали това твърдение е валидно или вятър работа. Ти казваш, че знанието е усещане.

Теетет: Да.

Сократ: Боя се обаче, че твоето твърдение за знанието не е негодно, но че е като това, което
152 твърдеше Протагор[13]. Някак другояче той е рекъл същото. Защото твърди, че човекът е „мярка на всички неща — на съществуващите, че съществуват, и несъществуващите, че не съществуват". Вероятно си го чел.

Теетет: Чел съм го, и то много пъти.

Сократ: Дали не иска да каже ето какво: всички неща са за мене такива, каквито ми изглеждат на мене, а на свой ред за тебе са такива, каквито ти изглеждат на тебе[14]. И ти, и аз сме хора, нали?

Теетет: Да, това иска да каже.

b Сократ: Е, вероятно мъдрият човек не говори празни приказки. Затова да го последваме. Нали понякога при духането на един и същ вятър един от нас трепери от студ, а друг не трепери и един леко, а друг много?

Теетет: Точно така.

Сократ: Тогава ще твърдим ли, че вятърът е сам по себе си студен или не е студен? Или ще се съгласим с Протагор, че за треперещия е студен, а за нетреперещия не е?

Теетет: Изглежда.

Сократ: Дали той изглежда такъв на двамата?

Теетет: Изглежда.

Сократ: А „изглежда" значи, че е усещан, така ли?

Теетет: Така е.

c Сократ: Значи изглеждане и усещане са едно и също нещо както за топлото, така и при всички подобни състояния. Защото каквото усеща всеки човек, опасявам се, че за него това нещо е такова.

Теетет: Изглежда.

Сократ: Значи усещането е винаги за нещо съществуващо и то винаги е истинно като един вид знание.

Теетет: Очевидно.

Сократ: В името на Харитите[15]! Да не би тогава Протагор да е един от ония премъдри мъже и да го е рекъл за нас, сбирщината люде, със загадка, а по време на тайнството пред учениците си да е казал истината?

d Теетет: Какво искаш да кажеш с това, Сократе?

Сократ: Ще кажа и тезата няма да бъде незначителна. Става дума за това, че нищо не съществува единично само̀ по себе си и не може да се нарече и окачестви правилно. Наречеш ли го голямо, ще се окаже и малко, а тежкото — леко. И с всичко е така, защото нищо единично не съществува определено. А всички неща, за които твърдим, че съществуват, като се изказваме неправилно, се получават от общия поток, движение и взаимна смесица. Нищо никога не е, а постоянно
e става. С изключение на Парменид[16] всички мъдреци подред се схождат по този въпрос — и Протагор, и Хераклит[17], и Емпедокъл[18], и най-добрите поети в двата жанра: в комедията Епихарм[19], а в трагедията Омир, който, като твърди, че „Океан е родител на боговете, а майка Тетида“[20], казва, че всичко се е породило от потока и движението. Или не смяташ, че това иска да каже?

Теетет: Смятам.

153 Сократ: Дали тогава би се намерил някой, който да оспори авторитета на такъв отред с такъв военачалник като Омир и да не стане за смях, ако го стори?

Теетет: Не е лесно, Сократе.

Сократ: Не е, Теетете. Защото и при това положение получава достатъчно основания тезата, че движението е причина да смятаме нещо за ставащо и съществуващо, а покоят — друго за погиващо и несъществуващо. Топлината и огънят, който именно поражда и управлява останалото, сами се пораждат от общия поток и от триенето. А те двете са движение. Нали така се поражда огънят?

b Теетет: Така се поражда.

Сократ: Но и родът на живите същества се поражда от същите начала.

Теетет: Разбира се.

Сократ: Ами доброто телесно състояние не се ли погубва от покоя и леността и не се ли съхранява за дълго с движение и физически упражнения?

Теетет: Да.

Сократ: А доброто душевно състояние, то не
си ли набавя нужните знания с учене и упражня-
ване, които са движения, и не се ли съхранява и
не става ли по-добро именно така? А в покой, неу-
пражняване и неучене душата нито научава нещо,
c а и забравя, каквото научи, нали?

Теетет: Разбира се.

Сократ: Значи движението и в душата, и в тялото е нещо добро, а другото е нещо противоположно, така ли?

Теетет: Изглежда.

Сократ: Да ти приведа ли с безветрието, за-
тишието и останалите подобни състояния на вре-
мето още примери за това, че покоят става причи-
на за гниене и разлагане, докато другото пази не-
щата? А в заключение съм принуден да прибавя
към тези примери златната верига[21] и да кажа, че
d в нея Омир има предвид не друго, а слънцето и
иска да обясни, че докато небесната сфера и
слънцето са в движение, в божия и човешкия
свят всичко се съхранява, но ако те, един вид
оковани, спрат да се движат, всичко би по-
гинало и би се обърнало, както се казва, с крака-
та нагоре.

Теетет: Да, и аз смятам, Сократе, че Омир иска да обясни това, което казваш.

Сократ: Тогава, прекрасни ми друже, опи-
тай се да разбереш следното. Най-напред във връз-
ка с очите — това, което наричаш бял цвят, то не е
нещо различно вън от очите ти, нито е вътре в тях
e и ти не можеш да му отредиш определено място.
Защото при това положение то би било и би оста-
вало някъде на мястото си и не би се получавало с
пораждане.

Теетет: Как би било възможно?

Сократ: Нека да проследим тезата от преди малко, че нищо единично не съществува само по себе си. И при нас очевидно черният, белият и който и да е друг цвят се пораждат, когато погледът попадне върху съответния поток, и което твърдим, че е всеки отделен цвят, няма да бъде нито това,
154 което попада, нито онова, на което се попада, а особеното средно, получаващо се у всекиго. Или ти би настоявал, че какъвто на тебе ти изглежда един цвят, такъв е той и за едно куче, и за което и да е животно?

Теетет: Кълна се в Зевс, не бих настоявал.

Сократ: А за друг човек и за тебе изглежда ли подобен един цвят? В това можеш ли да си сигурен? Или по-скоро си уверен в обратното — че един цвят дори на тебе самия не ти изглежда един и същ, защото ти никога не си подобен на себе си.

Теетет: Да, по-скоро в това съм сигурен, отколкото в предишното.

b Сократ: Следователно, ако това, което премервахме или о което се допирахме, беше голямо, бяло и топло, попадайки в отношение с друго, то нямаше да става друго, ако само не се променяше никак. И ако на свой ред премервахме и се опирахме о едно определено нещо, фактът, че до него се приближава друго нещо или че с това нещо става промяна, нямаше да води до промяна и различие в първото. Защото сега, мили мой, сме принудени с лека ръка да твърдим удивително смешно нещо, както би казал Протагор и всеки, който се опитва да го следва.

Теетет: Защо казваш това и какво имаш предвид?

c Сократ: Вземи един малък пример и ще разбереш всичко, което искам да кажа. Представи си, че имаме шест ашика. Ако добавим към тях четири, ще кажем, че са станали с един път и половина повече от прибавеното, а ако прибавим дванадесет, ще кажем, че първите шест са били наполовина по-малко. И не е допустимо да се говори иначе. Или ти ще допуснеш?

Теетет: Аз няма.

Сократ: Ами ако Протагор или някой друг те запита: „Теетете, възможно ли е нещо да стане по-голямо или повече по друг начин, освен като се увеличи?“ Какво ще отговориш?

b Теетет: Ако трябва да отговоря нужното с ог-
лед на сегашния въпрос, Сократе, ще кажа „не“. Но
ако взема предвид предишното положение и реша
да не си противореча, трябва да кажа „да“.

Сократ: Кълна се в Хера! Добре отговори, мили мой, и божествено. Отговориш ли обаче утвърдително, изглежда, ще стане като казаното у Еврипид: езикът ни ще бъде безупречен, но не и умът[22].

Теетет: Прав си.

Сократ: Следователно, ако ти и аз бяхме
мъдри и способни хора, вече преминали през всич-
ки перипетии на мисълта, по-нататък щяхме да
e се ползуваме взаимно от нашия пребогат опит и
влезли в подобна софистическа схватка, щяхме да
оставяме да влизат в стълкновение помежду си на-
шите тези. Но понеже в случая сме обикновени
люде, първото ни желание ще бъде да погледнем,
сравнявайки едно с друго, какво представляват
тези неща, за които разсъждаваме — дали са в съ-
гласие едно с друго, или са в пълно несъгласие.

Теетет: И аз бих искал да направим именно това.

Сократ: Ама и аз също. Щом като нещата
стоят така, нали не с друго, а с това да се зае-
мем спокойно като хора, които имат много свобод-
155 но време? Нека, без да се мусим и като подло-
жим себе си на истинска проверка, да преценим
отново какво представляват тези видения в нас.
Преценявайки ги, мисля, ще кажем, първо, че ни-
кога нищо не би станало по-голямо, нито по-малко
нито по обем, нито по брой, додето е равно само на
себе си. Нали така?

Теетет: Да.

Сократ: Второ, че това, на което нито се добавя, нито се отнема нещо, то нито се увеличава някога, нито намалява, ами винаги остава еднакво.

Теетет: Точно така.

b Сократ: Нали и третото ще приемем — че кое-

то не е съществувало по-рано, то не може да съществува и по-късно, без да се породи и без пораждане?

Теетет: Наистина ми се струва невъзможно.

Сократ: Именно тези три пункта, по които сме съгласни, влизат в стълкновение един с друг в нашата душа, когато говорим за случая с ашиците и твърдим, че на тази възраст, без да раста и без да ми се случва обратното, аз за една година сега съм по-висок от тебе, младежа, а после ще стана по-нисък, без да се е намалил обемът на c моето тяло, а само като си порасна̀л ти. Защото при това положение по-късно съм това, което не съм бил по-рано, и то без да ставам. А без ставане не може да се стане. Без да загубя нещо от обема си, не бих станал по-нисък[23]. И при безброй други неща е така, ако приведем и тях за пример. Следиш мисълта, Теетете, нали? Впрочем според мене ти не си без опит в подобни въпроси.

Теетет: Боговете са ми свидетели, Сократе, невероятно удивление изпитвам, когато се питам за тези работи, и вгледан в тях, понякога наистина ми причернява и ми се завива свят.

d Сократ: Теодор, мили мой, очевидно е направил нелоша находка в твоята природа. Твърде философско е това, което ти се случва — удивлението. Именно то е началото на философията и, изглежда, не е лошо родословието, предложено от този, който твърди, че Ирис е щерка на Тавмант[24]. Но дали вече разбираш защо са такива положенията, от които изхожда Протагор, или още не?

Теетет: Струва ми се, че още не.

Сократ: Ще ми бъдеш ли благодарен тогава, ако ти помогна да разкрием заедно истината, крие- e ща се в мисълта на един или по-скоро на няколко прочути мъже?

Теетет: Как няма да съм ти благодарен, и то много?

Сократ: И тъй огледай се внимателно и виж да не би да слуша някой непосветен[25]. За непосветените не съществува нищо друго освен това, което могат да хванат здраво в ръце. Те не признават за причастни към битието неща като действия, по-

раждания и изобщо, което е невидимо.
156 Теетет: Значи, Сократе, за тебе те са сухи
и отблъскващи хора.
Сократ: Такива са, чедо, крайно невежестве-
ни. Много по-изтънчени са едни други люде, за чи-
ито тайнства се каня да ти говоря. Ето кой е тех-
ният принцип, с който е свързана и цялата ни на-
стояща тема на разговор — това, че всичко е дви-
жение и че не съществува нищо друго освен него.
Има два вида движение и всяко от тях е коли-
чествено безкрайно. Свойството на едното е да въз-
действува, а на другото да претърпява въздейст-
вие. От свързването и влизането им в съприкосно-
вение се поражда безпределно количество чада
b близнаци: едното усещано, другото усещащо, кое-
то винаги се ражда и изчезва заедно с усещаното.
Ето какви имена имат нашите усещания — виждане,
чуване, мирис, усещане за студ и горещина, а
също за удоволствие и мъка. Други са наречени
желания и страхове, безброй са ненаречените, го-
лям е броят и на тези с име. Всички те имат на
свой ред еднороден вид усещано — за различните
виждания различни цветове, по същия начин зву-
кове за чуванията и други сродни неща за усе-
c щане се пораждат за останалите усещания. Е, и
какво иска да ни каже този мит[26], Теетете, ако го
сравним с казаното преди това? Схващаш ли?
Теетет: Съвсем не, Сократе.
Сократ: Но, хайде, гледай дали той ще дове-
де до някакъв резултат. Иска да каже впрочем, че,
както се изразяваме, всичко това се движи, но че
движението му става бързо и бавно. Когато е бав-
но, движението става на същото място или се на-
сочва към близколежащото и така поражда. А та-
d ка породеното[26] е по-бързо, тъй като се понася и
при неговото понасяне движението става естествено.
Та когато едно око и нещо със съответна нему при-
рода влязат в общение и породят белота и съот-
ветствуващото ѝ усещане, които не биха възник-
нали, ако което и да е от двете отидеше при друго,
тогава, докато междувременно виждането се носи
към окото, а белотата към това, което ще помогне
e за раждането на цвета, окото се изпълва с виж-

дане и тогава именно вижда и става не просто зре-
ние, а виждащо око, а неговият съучастник в това
пораждане — цветът, се преизпълва с белота и ста-
ва на свой ред не белота, а бял — било камък, било
нещо от дърво или каквато повърхност се случи да
се оцвети в такъв цвят. И останалите усещания —
за твърдо, топло и всяко друго, трябва да схванем
157 по същия начин. Което и преди малко казах-
ме: нищо не съществува само́ по себе си, но цяло-
то разнообразие на нещата се получава от взаимо-
отношения вследствие на движението, тъй като не
можем да схванем твърдо в едно определено нещо
въздействуващото и претърпяващото. Нито въз-
действуващото е нещо определено, преди да се
свърже с претърпяващото, нито претърпяващото,
преди да се свърже с въздействуващото. И ако
при едно свързване нещо е въздействуващо, при по-
падането си на друго то се оказва на свой ред пре-
търпяващо. Тъй че от това следва заключение-
то, което казахме в началото — нищо единич-
но не съществува само́ по себе си, но винаги
става в отношение към друго. А понятието същест-
b ване трябва да се премахне отвсякъде, неза-
висимо че поради навик и неученост сме принудени
да го използуваме и сме го използували толкова
много до този момент. Както гласи препоръката
на мъдрите мъже, не бива да се допускат думи ка-
то „нещо“, „нечие“, „мое“, „това“, „онова“ и
изобщо слова, които изразяват неподвижност. Ред-
но било всичко да се нарича в хода на неговото
естествено ставане, създаване, погиване и преобра-
зуване. Така че, ако някой спре нещо посредством
слово, трябва да бъде изобличен за това свое дей-
c ствие. По този начин било редно да се говори и
за отделното, а и когато са събрани много неща,
към каквито именно сборове те отнасят камъка,
човека и всяко животно и вид. Та приятни ли са ти
тези възгледи, Теетете, как мислиш и би ли ти ха-
ресало да опиташ вкуса им?

Т е е т е т: Аз лично не знам, Сократе. А и за
тебе не мога да разбера дали говориш тези работи
убедено, или само ме изпитваш.

С о к р а т: Забравяш, мили мой, че в подобни

случаи нито знам, нито правя нещо свое, нито мо-
га да родя. На тебе ти бабувам и поради това бая
d и ти предлагам да вкусиш всякакви мъдрости, до-
дето не изведа на бял свят твоя възглед. Изведа ли
го, тогава вече ще преценя дали ще се окаже вя-
тър работа, или ще е годен за живот. Затова бъди
уверен в себе си и отговаряй търпеливо и мъже-
ствено на моите въпроси каквото мислиш!

Теетет: Питай тогава!

Сократ: Пак кажи впрочем удовлетворява ли
те това положение, че не съществуват неща като
добро, красиво и всичко, което изброихме току-що,
а че винаги стават?

Теетет: Що се отнася до мене, като слушам
твоето изложение, оставам с удивителното впечат-
ление, че то има смисъл и че човек трябва да го
e приеме тъй, както ти го излагаш.

Сократ: Впрочем нека да не допуснем да не
изясним това, което остана неизяснено. Става ду-
ма за сънищата, за другите болести и лудостта и
за тези работи, свързани с разстройството на слу-
ха, зрението и останалите сетива. Сигурно знаеш,
че току-що изложената теза може единодушно да
се опровергае във всички тези случаи. Защото съв-
158 сем очевидно тук възникват за нас лъжливи усе-
щания и това, което всекиму се явява, то далече не
е такова в действителност, а, напротив — нищо дей-
ствително не е такова, каквото изглежда.

Теетет: Съвсем прав си, Сократе.

Сократ: И тъй тогава какво основание остава,
чедо, да се твърди, че знанието е усещане и че то-
ва, което се явява всекиму, това и съществува за
този, комуто се явява?

Теетет: Аз, Сократе, се колебая да кажа, че
не знам какво да отговоря, защото преди малко ме
смъмри, като рекох същото. А да си кажа истина-
b та, не бих могъл да оспорвам, че лудите или съну-
ващите нямат лъжливи представи, след като едни
от тях смятат, че са богове, други — птици и след
като мислят, че летят.

Сократ: Не ти ли идва наум и за ето още
какво спорно положение, свързано с тези работи,
най-вече със съня и будното състояние?

Теетет: Какво спорно положение?

Сократ: Мисля, че много пъти си чувал хората да питат по какъв начин би могло да се докаже. Ако сега примерно някой постави този въпрос, дали спим в настоящия момент и дали не сънуваме всичко, за което мислим, или сме будни
c и нашата беседа сега е действителност.

Теетет: Всъщност, Сократе, е трудно да се приведе някакво доказателство. Защото всичко може да се обърне и да се докаже обратното. Както и при сегашния ни разговор, изглежда, нищо не пречи да разговаряме помежду си насън. И когато смятаме, че разказваме сънища насън, невероятно е подобието между едното и другото.

Сократ: Значи виждаш, че не е трудно да се оспори, след като е оспоримо дали това е сън или
d действителност. А и понеже спим и сме будни еднакво време, и по време на двете състояния нашата душа настоява, че именно възгледите ни в момента са истинските. Така че за еднакво време това са едните, а после за същото другите и ние с подобна увереност настояваме за едните и другите.

Теетет: Точно така е.

Сократ: Следователно същото се отнася и за болестите, и за лудостите с тази разлика, че при тях времето не е равно.

Теетет: Правилно.

Сократ: Ами истината може ли да се определи с по-голямото и по-малкото количество време?

e Теетет: Смешно би било, както и да го гледаш.

Сократ: Но имаш ли друга ясна опора, за да докажеш кои от тези представи са верни?

[illegible] Теетет: Смятам, че не.

Сократ: Чуй тогава от мене какво биха казали по въпроса тези, които определят като истинно за смятащия това, което той винаги смята[27]. Те поставят според мене ето какъв въпрос: „Теетете, това, което е съвършено различно, може ли да притежава по някакъв начин еднакво качество с това, от което е различно? И нека да не приемаме, че това, за което питаме, е в едно отношение по-

добно, а в друго различно, а че е напълно различно."

Теетет: Сигурно е невъзможно, след като е
159 напълно различно, да притежава нещо идентично — било качество, било в някакво друго отношение.

Сократ: Тогава нали е необходимо да се съгласим, че това нещо е неподобно?

Теетет: Така мисля.

Сократ: Значи, ако се случва нещо да става подобно или неподобно на нещо, било на себе си или на друго, когато се уподобява, ще твърдим, че то става тъждествено, а когато се разподобява — различно, така ли?

Теетет: Необходимо е.

Сократ: Нали казахме преди това, че много и безброй са нещата, оказващи въздействие, също както и нещата, които изпитват въздействие?

Теетет: Да.

Сократ: И още, че когато едно нещо се смесва с едно или друго, ще породи не тъждествено, а различно, нали?

b Теетет: Разбира се.

Сократ: Нека да вземем за пример тогава мене, тебе и по същия начин всички останали работи. Какво ще кажем за здравия Сократ и после за болния — подобен ли е единият на другия или неподобен?

Теетет: Като казваш болния Сократ, нещо цяло ли сравняваш с друго цяло — здравия Сократ?

Сократ: Великолепно схвана. Това именно казвам.

Теетет: Разбира се, че е неподобен.

Сократ: Значи е различен тъй, както е неподобен.

Теетет: Трябва да е различен.

c Сократ: И за спящия Сократ, и за всичко, което току-що изброихме, същото ли ще кажеш?

Теетет: Да.

Сократ: Тогава всички неща, които по природа оказват някакво въздействие, когато влязат в допир със здравия Сократ, ще се отнесат към едно, а в допир с болния към друго, така ли?

Теетет: Защо да не бъде така?

Сократ: Тогава и аз, претърпяващият, и онова въздействуващо начало ще породим различни неща в двата случая, така ли?

Теетет: Какво впрочем?

Сократ: Когато пия вино здрав, то ми се струва приятно и сладко, нали?

Теетет: Да.

Сократ: Защото, като изхождаме от угово-
d реното, в този случай въздействуващото и претър-
пяващото начало пораждат сладост и усещане,
които се отнасят едно към друго. И усещането, ид-
ващо от претърпяващия, прави езика усетлив, а
сладостта, която се носи около виното и идва от
него, прави виното и да изглежда, и да бъде слад-
ко за здравия език.

Теетет: Точно такива бяха предишните ни уговорки.

Сократ: А когато Сократ е болен, нали не друго е вярно, а че въздействуващото начало влиза в отношение със същия човек? Защото достига до неподобно.

Теетет: Да.

e Сократ: Тогава на свой ред други неща по-
раждат този Сократ и пиенето на виното — около
езика усещане за горчиво, а около виното появя-
ваща и носеща се горчивина. И що се отнася до
виното, то не е горчивина, а горчиво, а аз съм не
усещане, а усещащ, нали така?

Теетет: Напълно.

Сократ: Значи, усещайки така, аз ще стана
именно такъв. А за друго усещането е друго и то
прави усещащия друг и различен. А и въздействува-
160 щото върху мене начало не може да породи
същото и да остане, каквото е, когато се свърже с
друго. Защото от друго ще породи друго и ще ста-
не различно.

Теетет: Така е.

Сократ: Ама и аз не оставам подобен на себе си, както и въздействуващото начало на себе си.

Теетет: Сигурно не.

Сократ: Но все пак, когато стана усещащ, е необходимо да усещам нещо. Защото не е възмож-

но, усещайки, да не усещам нищо. А и за някого
b става, когато нещо става сладко, горчиво или с друг вкус. Не е възможно да е сладко, без да е сладко за някого.

Т е е т е т: Точно така, разбира се.

С о к р а т: Тогава според мене, ако ние съществуваме и ставаме някакви, остава да сме и да ставаме в отношение едни към други, щом като някаква необходимост свързва битието ни, но не го свързва с нищо друго, нито дори със самите нас. Тъй че, ако някой назовава с име, че нещо съществува, той трябва да каже за кого, от кого и спрямо какво е или става такова. Че нещо е или става само
c по себе си, човек нито трябва да казва, нито трябва да приема, ако друг го твърди според смисъла на тезата, която разгледахме подробно.

Т е е т е т: Разбира се, че е точно така, Сократе.

С о к р а т: Тогава дали, когато въздействуващото върху мене е за мене, а не за друг, го усещам именно аз, а не друг?

Т е е т е т: Разбира се.

С о к р а т: Значи моето усещане е истинно за мене, защото принадлежи винаги на моето битие и аз съм съдник според Протагор на съществуващото за мене, че съществува, и за несъществуващото, че не съществува.

Т е е т е т: Изглежда е така.

d С о к р а т: Тогава, ако човек не бърка и не се лъже в мисълта си за съществуващото или ставащото, как не би бил и знаещ за това, за което е усещащ?

Т е е т е т: Непременно би бил.

С о к р а т: Значи беше прекрасен твоят отговор, че знанието не е друго, а усещане и значи са идентични твърденията на Омир, Хераклит и на цялото племе подобни люде, че всичко се движи като поток, твърдението на изключително мъдрия Про-
e тагор, че човек е мярка на всички неща, и твърдението на Теетет, че щом като нещата стоят така, знанието е усещане. Дали, Теетете? Ще приемем ли, че този извод е един вид твоята новородена рожба, на която съм бабувал? Или какво ще кажеш?

Теетет: Така трябва да кажа, Сократе.
Сократ: Но, както изглежда, не ни беше лес-
но да го родим, независимо какво е. След раждa-
нето сега трябва да му уредим празника на ново-
роденото[28] и истински да обиколим с нашите дово-
ди, като внимаваме да не се излъжем в прецен-
ката, че роденото заслужава да се отгледа и че
161 не е лъжливо и вятър работа. Смяташ ли,
че щом като е твое, е редно да не се подхвърля и
непременно да се отгледа, или очите ти ще поне-
сат проверката и няма да се сърдиш много, ако
някой ти отнеме първородната рожба?
Теодор: Теетет ще го понесе, Сократе. Не е
никак сръдлив. Хайде, в името на боговете! Кажи
пак ли нещо не е така.
Сократ: Добър човек си ти, Теодоре, и тол-
кова обичаш словото, че мислиш за мене като за
някаква торба с аргументи, от която лесно мога
да извадя и да река, че тези работи отново не
b стоят така. Не разбираш ли какво става — никой
от тези аргументи не излиза от мене, а винаги от
разговарящия с мене. Аз не съм сведущ в нищо по-
вече освен в тази дреболия да знам кой аргу-
мент от кой друг мъдър човек да взема и да го
възприема, както подобава. И това се опитвам да
направя сега с Теетет, а не сам да кажа нещо
вярно.
Теодор: Ти по-добре можеш да кажеш, Со-
крате. Така постъпи!
Сократ: Знаеш ли, Теодоре, какво ме удив-
лява в твоя другар Протагор?
c Теодор: Какво?
Сократ: Във всяко друго отношение е напъл-
но приемливо казаното от него, че едно нещо е та-
кова, каквото изглежда всекиму. Удивлява ме прин-
ципът на твърдението му, това, че не е изрекъл
като начало на своята „Истина“: Свинята е мярка
на всички неща, кучеглавата маймуна или някое
друго още по-странно същество, разполагащо с
усещане. По този начин той щеше да започне сло-
вото си към нас великолепно и крайно високомерно,
доказвайки, че ние се удивляваме на мъдростта
му като на бог, но че той не струва в разсъдъка

d си повече от дървесна жаба, да не говорим за друг човек. Или какво ще кажем, Теодоре? Защото, ако за всеки ще е истина възгледът, до който достигне посредством усещане, и друг няма да може да преценява по-добре чуждото впечатление, нито ще бъде по-годен съдник на чуждото мнение, дали е правилно или лъжливо, ами, както много пъти вече се каза, всеки сам и единствен ще разполага със своите мнения, всичките правилни и истинни, при това положение, друже, в какво е толкова мъдър Протагор, така че справедливо да се приема за учител на другите, комуто се плащат
e големи хонорари, а ние като крайно невежи люде да трябва да ходим да се учим при него, след като всеки сам е мярка на собствената си мъдрост[29]? Как да не твърдим, че Протагор говори тия работи ей така като за пред прости хора? Що се отнася до мене и моя занаят бабуването, ще премълча колко присмех си навличаме, както, мисля, и с цялото наше занимание с диалектика. Защото да се заемаме да преценяваме и опровергаваме помежду си своите представи и мнения, след като
162 те всекиму са правилни, не е ли безмерно дълъг бъбреж, ако е вярна „Истината“ на Протагор и книгата не ни е изрекла някоя шега от своята светая светих?

Теодор: Протагор ми е приятел, както ти рече току-що. Затова не бих приел и не бих се заел да помагам да го опровергаваме, нито пък против собственото си мнение бих ти противоречал. Затова вземи за другар пак Теетет. И изобщо, а и току-що в разговора той показа, че може да те следва доста съзвучно.

b Сократ: Дали ако идеш в Спарта[30], Теодоре, би сметнал за прилично да наблюдаваш на палестрата голите младежи, някои некрасиви, а ти да не се съблечеш и да не им покажеш на свой ред твоя външен вид?

Теодор: А ти какво смяташ, ако те ми позволяха и послушаха? Както сега се надявам да ви убедя да ме оставите да гледам и да не ме замъквате на палестрата, защото вече не съм гъвкав.

На по-младия и по-свежия върви да си премерва
силите.

Сократ: Е, Теодоре, щом за тебе така е угод-
c но, и за мене не е противно, както казват любите-
лите на поговорки. Значи пак трябва да се обър-
нем към мъдрия Теетет. Кажи тогава, Теетете, за
това, което току-що разгледахме. Не се ли учуд-
ваш, дето неочаквано се оказа, че по нищо не сто-
иш по-долу в мъдростта нито от човек, нито от
бог? Или смяташ, че мярката на Протагор се от-
нася по-малко за боговете, отколкото за хората?

Теетет: Кълна се в Зевс, не смятам. И се
учудвам много на въпроса ти. Защото, като просле-
дявахме основанията на твърдението, че каквото
всеки мисли за нещо, то е такова за него, те ми се
d струваха съвсем убедителни. А сега изведнъж ме
обзема обратното впечатление.

Сократ: Млад си, мили ми сине. Затова ти
правят силно впечатление човешките приказки и им
вярваш. Протагор или някой друг наместо него би
отговорил на това: „Благородни младежи и старци,
вие седите заедно и приказвате, като намесвате бо-
говете. Но аз изключвам от своите разговори и пи-
e сания въпросите за съществуването или несъщест-
вуването им[31]. А вие казвате това, което човешко-
то множество би приело, ако чуе — че е ужасно
човек по нищо да не се различава в мъдростта си
от говедото. И не привеждате никакво необходимо
основание и доказателство, ами се опирате на ве-
роятното, с което, ако Теодор или някой друг гео-
метър реши да си послужи в геометрията, ще се
окаже пълен невежа. Затова ти и Теодор преценете
дали ще приемете разсъждения по толкова значи-
163 телни въпроси, които се основават на доводи ка-
то убедителност и вероятност?"

Теетет: Нито ти, Сократе, нито ние бихме ка-
зали, че е правилно.

Сократ: Тогава, както излиза от твоето и
Теодоровото разсъждение, трябва да погледнем, из-
глежда, по друг начин.

Теетет: Разбира се, че по друг.

Сократ: Тогава да попитаме ето как. Знание-
то и усещането тъждествени ли са или различни?

Защото целият ни разговор беше насочен към този въпрос и поради него се набъркахме в толкова много и странни положения, нали?

Теетет: Точно така, разбира се.

b Сократ: Нали се съгласихме, че всичко, което усещаме с виждане и слушане, същевременно го и знаем? Примерно преди да научим езика на варварите, дали не твърдим, че чуваме, когато произнасят, или и чуваме, и знаем какво казват? И също, когато не познаваме буквите и гледаме в тях, дали твърдим с увереност, че не ги виждаме, или че ги разбираме, след като ги гледаме?

Теетет: Поне за това, Сократе, което виждаме и чуваме, ще кажем, че го знаем. Защото за формата и цвета можем да кажем, че ги виждаме и познаваме, както за високия и нисък тон, че ги
c чуваме и познаваме. Но това, на което учат учителите и тълкувателите, за него нито имаме усещане, като го гледаме и чуваме, нито го разбираме.

Сократ: Прекрасно, Теетете. Не си струва човек да спори с тебе по този въпрос, за да ти порасне самочувствието. Но обърни внимание на следния довод против и намери начин да го отхвърлиш.

Теетет: Какъв довод?

d Сократ: Следният. Ако някой запита: „Възможно ли е човек да знае нещо и още докато държи и пази в паметта си същото и го помни, точно тогава да не знае това, което помни?" Както се разбира, искам да те попитам с повече думи дали човек, като научи нещо, помнейки го, може да не го знае.

Теетет: Как така, Сократе? Чудовищно би било това, което казваш.

Сократ: Да не би да говоря глупости? Помисли! Нали за тебе да виждаш значи да усещаш и гледането е усещане?

Теетет: Да.

e Сократ: Виждащият нещо е и знаещ какво вижда според изложената току-що теза, така ли?

Теетет: Да.

Сократ: Ами за паметта не смяташ ли, че естествено съществува?

Теетет: Да.

Сократ: А тя за нещо ли е или за нищо?

Теетет: За нещо, разбира се.

Сократ: За такива някакви неща, които човек е възприел и научил, така ли?

Теетет: Ами да.

Сократ: Което човек види, несъмнено сигурно го запомня понякога, нали?

Теетет: Запомня го.

Сократ: Дали и като затвори очи? Или ако направи това, забравя?

Теетет: Добре, ама е странно да се твърди това.

164 Сократ: И все пак трябва, ако искаме да запазим предходната теза. В противен случай с нея е свършено.

Теетет: Кълна се в Зевс, и аз подозирам това, макар че не го разбирам достатъчно. Кажи защо?

Сократ: Ето защо. Виждащият става знаещ за това, което вижда, твърдим ние, тъй като сме приели, че виждането, усещането и знанието са тъждествени.

Теетет: Разбира се.

Сократ: А който, виждайки, става знаещ за това, което вижда, ако затвори очи, си спомня за него, без да го вижда, нали?

Теетет: Да.

b Сократ: Но „не вижда“ означава „не знае“, след като „вижда“ значи „знае“.

Теетет: Вярно.

Сократ: Значи излиза, че човек не знае това, за което е станал знаещ, и още го помни, понеже не го вижда. Според нас подобно нещо би било чудовищно.

Теетет: Съвсем вярно е, което казваш.

Сократ: Очевидно се получава нещо съвсем невъзможно, ако някой твърди, че знанието и усещането са тъждествени.

Теетет: Изглежда.

Сократ: Значи трябва да кажем, че те са нещо различно.

Теетет: Боя се, че трябва.

c Сократ: Е, тогава какво би било знанието? Както изглежда, трябва да започнем беседата отново отначало. Впрочем как ще постъпим, Теетете?

Теетет: Във връзка с какво?

Сократ: Според мене приличаме на страхливи петли — защото изоставяме беседата и кукуригаме, преди да сме победили.

Теетет: Защо мислиш така?

Сократ: Също като софисти, които не са се договорили относно приетото значение на думите, ние показваме склонност да надмогнем по подобен начин в беседата. При това, като се представяме
d за философи, а не за специалисти по словесно препиране, не забелязваме, че постъпваме точно като тези красноречиви мъже.

Теетет: Не разбирам какво искаш да кажеш.

Сократ: Добре, аз ще се опитам да ти обясня какво мисля по тези въпроси. Ние запитахме всъщност дали, научавайки и спомняйки си нещо, човек може да не го знае, като междувременно доказахме, че виделият и затворилият очи си спомня видяното, без да го вижда. Показахме, че той едновременно не знае и си спомня и че това е невъзможно. Именно така погина Протагоровият мит[32], а с него и твоят, че знанието и усещането са едно и също нещо.

e Теетет: Очевидно.

Сократ: Според мене, друже, ако беше жив бащата на първия мит, щеше енергично да го защити. Не мислиш ли? А сега ние позорим него сиротата с укори. Защото и настойниците, дето остави Протагор, и те не желаят да му се притекат на помощ. Един от тях е ето Теодор. Хубаво, тогава ние сами ще се изложим на този риск да му помогнем в името на правдата.

165 Теодор: Ама не аз, Сократе, а Калий, синът на Хипоник[33], се числи към неговите настойници. Ние доста скоро изоставихме голите тези и се насочихме към геометрията. И все пак ще ти бъдем благодарни, ако помогнеш на Протагоровия мит.

Сократ: Хубаво, Теодоре. Гледай тогава как ще му помогна. Защото човек би приел още по-

страшни работи от тези, които приехме току-що, ако не обръща внимание на значението на думите, както сме привикнали да правим често в нашите твърдения и отрицания. На тебе ли да кажа как или на Теетет?

Теодор: И на двамата общо, но нека да от-
b говаря по-младият. По-малко ще го е срам, ако
се провали.

Сократ: Сега ще поставя най-тежкия въпрос. Ето какъв е той според мене: „Дали е възможно един и същ човек, като знае нещо, да не знае това, което знае?"

Теодор: Какво ще отговорим, Теетете?

Теетет: Сигурно е невъзможно, поне аз мисля така.

Сократ: Не е възможно, ако положим, че виждането е знаене. Как би отговорил на този хитър
въпрос, ако, както се казва, те притисне до стената някой неумолим мъж и като постави ръка върху
c едното ти око, те попита виждаш ли горната
си дреха с него?

Теетет: Според мене ще отговоря, че я виждам, но не с това, а с другото око.

Сократ: Тогава ти едновременно виждаш и не виждаш същото, така ли?

Теетет: Горе-долу е така.

Сократ: Не ти поставям такъв въпрос и не те питам как ще каже той, а дали, което знаеш, същото и не знаеш. Сега излиза, че виждаш каквото не виждаш. Но ти прие, че виждането е знаене, а невиждането незнаене. Затова направи заключение какво следва от приетото!

d Теетет: Добре, заключавам, че следва проти-
воположното на предположеното.

Сократ: Навярно, чудако, още повече подобни неблагополучия щяха да ти се случат, ако някой те запиташе дали знанието е остро, тъпо и дали отблизо е знаене, а отдалече не. И със слабото и силното би било така, и с безчет други неща, в които, дебнейки те в засада наемникът пелтаст[24] в словесните схватки и поставяйки ти въпроси, когато ти положиш, че знанието и усещането са тъждествени, щеше да се нахвърля срещу слушането,

мирисането и подобните усещания и незабавно щеше да те опровергава. И нямаше да те остави, преди да се окажеш с вързани ръце и крака, удивен от неговата многожелана мъдрост. А веднъж подчинил и овързал те, той би те оставил да се откупиш за сумата, за която се уговорите. Та вероятно ти би казал какъв аргумент ще приведе Протагор в защита на своите твърдения. Дали да се опитаме да кажем?

Теетет: Разбира се.

Сократ: Несъмнено за всичко, което казваме в негова защита, той ще се отнесе според мене презрително към нас и ще излезе насреща ни с
166 думите: „Ех, този порядъчен Сократ! Понеже едно дете се уплаши от въпроса му, дали е възможно един и същ човек да помни и същевременно да не знае едно и също нещо, и в уплахата си каза не, тъй като не беше в състояние да прозре добрия отговор, той ме направи за смях в своята беседа. А ето как стоят нещата, немарливи ми Сократе. Когато разглеждаш с питане казаното от мене, ако запитаният отговори горе-долу това, което бих отговорил аз, и се провали, аз съм опроверганият. Но ако отговори различно, опроверган е самият запитан. Хай-
b де, кажи ми веднага! Смяташ ли, че някой ще се съгласи с тебе, че споменът за нещо преживяно е подобен на преживяното тогава преживяване за този, който сега вече не преживява. Трудно може да се приеме. Или пак смяташ, че ще се колебае да приеме, че е възможно един и същ човек да знае и да не знае едно и също нещо? Или ако се бои да приеме това, ще се съгласи някога с тебе, че когато човек започне да се разподобява от себе си, е същият като този, който е бил, преди да започне да се разподобява? И още повече, че е определено лице, а не лица, и то безкрайно уве-
c личаващи се на брой, докато става разподобяването, ако впрочем трябва внимателно да си поставяме словесни клопки един друг. Но, щастливи мой, ще каже Протагор, излез честно срещу казаното от мене. И ако можеш, ме опровергай, че никой от нас не получава свои собствени усещания или ако те възникват като собствени, изглеждащото на ед-

ного не става само за него или ако трябва да на-
речем това „съществуване“, то не би било равно-
стойно на изглеждането. Като говориш за свини
и кучеглави маймуни, не само ти се държиш свин-
ски, ами караш и слушателите си да се от-
d насят така към моите съчинения и не по-
стъпваш красиво. Защото аз твърдя, че ис-
тината стои така, както съм написал, че всеки
от нас е мярка както за съществуващото, така и
за несъществуващото, но че е безкрайна разликата
между един и друг човек тъкмо в това, че за еди-
ния нещата изглеждат и са едни, а за другия —
други. Съвсем не отричам мъдростта и мъдрия чо-
век, но казвам, че мъдър е тъкмо този от нас, кой-
то може да преобразува нещата, които му изглеж-
дат и са лоши, и да направи да изглеждат и да са
добри. Ти от своя страна не преследвай моята теза
e с думи, а ето как разбери още по-ясно какво
искам да кажа. Припомни си приведения в предиш-
ната част на разговора пример, че когато човек е
болен, каквото яде, му се струва и е горчиво за
него, докато за здравия е и изглежда обратното.
Никой от тях двамата не трябва да се представя
167 за по-мъдър. Нито е възможно, нито е редно бол-
ният да се обявява невежа, понеже съди по подобен
начин, нито здравият за мъдър, че съди различно.
Нужно е друго — едното състояние да се преобразу-
ва в другото, защото едното е по-добро от друго-
то. Така е и при образованието — от едно състоя-
ние трябва да се премине към по-доброто. И ако
лекарят преобразува с лекарства, софистът прави
това със слово. Впрочем никой не е накарал човек
с лъжливи мнения да премине по-късно към истин-
ни, тъй като нито е възможно да съществува въз-
глед за несъществуващото, нито за друго освен за
това, което човек изпитва — то винаги е истинно.
b Но според мене този, който при негодното състоя-
ние на своята душа достигне до сродни на нея въз-
гледи, при добро душевно състояние може да изра-
боти различни, подобни на доброто състояние. Ня-
кои от неопитност наричат тия представи истинни,
докато за мене едните са по-добри, но съвсем не са
по-истинни от другите. А що се отнася до мъдрите

хора, аз ще ги поставя много по-високо от жабите, но ще ги нарека лекари, когато става дума за телата на хора и животни, и земеделци, когато става дума за растения. Защото твърдя, че те също знаят
c при заболяването на някое растение как да създадат добри и здрави усещания и състояния на мястото на лошите. Мъдрите благородни оратори постъпват също така, че доброто, а не злото да изглежда справедливо в градовете. Впрочем което един град смята за справедливо и хубаво, то е неговата правда, додето така счита. Мъдрецът обаче е в състояние наместо лошото, с което разполага градът, да направи всичко да бъде и да изглежда добро. На същото основание и софистът, който умее да ръководи така своите възпитаници, е мъдър човек и заслужава да получи от обучените от него
d високо възнаграждение. И тъй едни хора са по-мъдри от други и ничии възгледи не са лъжливи. А ти независимо дали желаеш, или не, трябва да понасяш да бъдеш мярка. Защото тезата запазва валидността си в тези примери. Ако искаш да я опровергаеш в нейния принцип, опровергай я, като на свой ред произнесеш слово. Ако пък искаш с въпроси, направи го с въпроси. И този начин не бива да се избягва, а, напротив — да се следва от умния човек. Така постъпи, но не допускай неправ-
e да, додето питаш. Защото е крайно противоречие човек да твърди, че заляга в добродетелта, а постоянно да върши неправда в своите беседи. Неправдата се изразява в това да не отделя своите занимания по ораторско опровергаване от диалогичните си дискусии[35]. В първия случай може и да се шегува и доколкото му се удава, да подвежда, докато във втория трябва да бъде сериозен и да поправя
168 събеседника си, като му показва единствено тези грешки, които е допуснал било от само себе си, било поради лошия опит от по-ранщни събеседвания. Защото, ако постъпваш така, твоите събеседници ще обвинят себе си, а не тебе за своето объркване и затруднение и ще тичат след тебе, изпълнени с обич, а себе си ще мразят и ще бягат от себе си в пределите на философията, за да станат там други и да се отърват от това, което са

представлявали по-рано. Но ако като повечето хо-
b ра вършиш обратното, ще те сполети обратното — наместо да станат философи по твоя вина, когато станат възрастни, общуващите с тебе ще намразят това занимание. Ето защо, ако ми вярваш, което казах и по-рано, ще седиш сред нас настроен не войнствено и недобронамерено, а с кротка мисъл и действително ще вникнеш в това, което искаме да кажем с твърденията, че всичко се движи и че както за обикновения гражданин, така и за целия град съществува това, което те смятат, че съществува. И ще прецениш дали са тъждествени или различни знанието и усещането, като излизаш от тези положения, а не както преди малко, като се основаваш на обичайните значения на думите и
c фразите. Повечето хора ги привеждат, както се случи, и така си създават един друг всякакви затруднения." Тази подкрепа мога да дам на твоя другар, Теодоре, скромна подкрепа, съответна на скромните ми възможности. Ако беше жив, той щеше да си помогне с по-едра ръка.

Теодор: Шегуваш се, Сократе. Намирам, че ти му помогна съвсем по мъжки.

Сократ: Прав си, че му помогнах. Но ти ми кажи обърна ли внимание на тези думи на Протагор преди малко, когато ме упрекна, че в разговора си с едно дете си служа с детския страх, за
d да се боря срещу неговите постановки? Същевременно, обявявайки се против всякакво шегуване и превъзнасяйки своя възглед за човека мярка на всичко, той ни препоръча да се отнесем сериозно към неговата теза.

Теодор: Как да не забелязах, Сократе?

Сократ: И какво предлагаш? Да го послушаме ли?

Теодор: Непременно.

Сократ: Виждаш обаче, че с изключение на тебе всички присъствуващи са деца. Затова, ако
e послушаме Протагор, е редно, поставяйки си въпроси и отговаряйки един на друг, ти и аз да разгледаме сериозно неговата теза, за да не може да ни обвини отново, че сме се занимали с тезата му в шеговит разговор с момчета.

Теодор: Защо? Теетет не би ли следил преценяването на тезата по-добре от мнозина с дълги бради?

Сократ: Да, но все пак не по-добре от тебе, Теодоре. И не мисли, че е редно аз да излизам тъй или иначе в защита на твоя починал другар,
169 а ти да не правиш нищо. Но хайде, отлични мой, придружи ме дотам, додето разберем дали е редно ти да бъдеш мярка за геометричните чертежи, или според тебе всички еднакво са в състояние да съдят и за астрономията, и за останалите дисциплини, в които е признато, че се отличаваш.

Теодор: Не е лесно, Сократе, човек да седи до тебе и да не ти отговаря. Преди малко казах нещо празно с думите, че ще ми позволиш да не се събличам и няма да ме принудиш, както правят
b спартанците. Но ти според мене се отправяш по-скоро към Скирон[36]. Спартанците карат човека да се съблече или да си иде, докато ти играеш по-скоро ролята на Антей[37] — дойде ли при тебе човек, го пускаш, преди да го съблечеш и да го накараш да се пребори в слово.

Сократ: Ти отлично оприличи, Теодоре, моята болест. Аз обаче съм по-як от ония герои. Вече безброй Херакловци и Тезеевци[38], здравеняци в говоренето, са се срещали с мене и са ме смачквали, но
c аз тъй и не напускам борбата. Така страшно съм привързан към този род състезание. Затова недей да се отказваш да се натриеш с масло[39] и да направиш добро на себе си, същевременно и на мене.

Теодор: Вече нямам нищо против. Хайде, води ме накъдето желаеш. Редно е да се оставя на твоята проверка и да се нагърбя докрай с участта, която ти ми определиш. Няма да съм в състояние обаче да се оставя на твое разположение отвъд границата, която определяш сега.

Сократ: Хубаво, достатъчно е и дотам. Но
d много да внимаваш за следното — да не придадем незабелязано за нас детски характер на разговора и някой пак да ни укори за това.

Теодор: Добре, ще се опитам, доколкото мога.

Сократ: Нека да се заемем най-напред с онова, с което започнахме по-рано, и да видим дали с

право или без право бяхме недоволни и критикувахме тезата, задето прави самостоятелен разума на всеки човек. А Протагор се съгласи с нас, че някои хора се отличават със способността си да различават доброто от лошото и че именно те са мъдри, нали?

Теодор: Да.

Сократ: Ако той присъствуваше и лично приемеше това, а не ние, помагайки му, го приемах-
e ме, нямаше да се налага да повтаряме и потвърждаваме това положение. Но сега навярно някой би оспорил нашето право да се съгласяваме от негово име. Затова е по-хубаво още по-ясно да се договорим за същото положение. Защото не е малка разликата дали нещата стоят така или иначе.

Теодор: Прав си.

Сократ: Но нека да вземем неговото съгла-
170 сие не чрез посредници, а по най-прекия път — от собственото му разсъждение.

Теодор: Как именно?

Сократ: Ето как. Нали той твърди, че както изглежда всекиму едно нещо, то е такова за този, комуто изглежда?

Теодор: Да, твърди.

Сократ: Следователно, Протагоре, и ние изказваме мнение на човек, по-скоро на всички хора и твърдим, че няма никой, който да не се смята в нещо по-мъдър от другите хора, а в друго тях по-мъдри от себе си. И при големи опасности, при военен поход, болести и буря в морето те се отнасят към ръководещите ги в този момент като към богове, очаквайки от тях спасение. А се отличават
b от тях не по друго, а по знание. И сигурно няма човешко дело, при което да не търсят учители и ръководители — за себе си, останалите живи същества и дейности, люде, които се смятат способни да обучават и способни да ръководят. Във всички тези случаи нали няма да кажем друго, а че хората сами смятат, че при тях са налице мъдрост и невежество?

Теодор: Това именно.

Сократ: Дали смятат мъдростта за истинна мисъл, а невежеството за лъжливо мнение?

c Теодор: Ами да.

Сократ: Тогава, Протагоре, как ще се отнесем към тезата? Дали да кажем, че мненията на хората са винаги истинни, или че веднъж са истинни, а друг път лъжливи? Но и от двата отговора следва, че мненията им не са винаги истинни, а истинни или лъжливи. Реши, Теодоре, дали ти или някой от учениците на Протагор би се наел да защищава положението, че никой човек не смята другиго за невежа и че си съставя лъжливи мнения.

Теодор: Да, но би било невероятно, Сократе.

d Сократ: Да, ама до това заключение неизбежно ни довежда тезата, според която човекът е мярка на всички неща.

Теодор: Как така?

Сократ: Когато, преценявайки нещо в себе си, ти ми съобщиш твоето мнение, нека то да е истинно съобразно тезата на Протагор. Но дали ние, другите хора не можем да станем съдници на твоята преценка и само едно ли ще отсъдим, че мнението ти е истинно, или, напротив —, всеки път ще се изправят срещу тебе безчет люде с противоположни мнения, които ще смятат, че ти мислиш и преценяваш неправилно?

e Теодор: Кълна се в Зевс, Сократе, несъмнено безчет ще бъдат людете, както казва Омир, които ще ми създадат грижи[40].

Сократ: Тогава какво? Искаш да кажем, че в този момент твоето мнение е истинно, а на людете, които са безчет, лъжливо.

Теодор: Поне ако следваме тезата, изглежда неизбежно.

Сократ: А за самия Протагор? Не е ли неизбежно, ако той сам не смята човека за мярка и повечето хора също не го смятат — както и не го смятат, тогава онова, което той е написал, да не е
171 истина за никого? Но ако той мисли така, а човешкото множество не мисли същото, знаеш, че колкото повече са тези, които не споделят или споделят мисълта му, в такава степен тя ще е по-малко или повече истинна.

Теодор: Неизбежно е, ако все пак истината

и неистината на това положение зависят от мнението на всеки отделен човек.

Сократ: А после ето най-елегантния момент. Той приема, че е верен възгледът на ония, които мислят различно от него, и смятат, че се лъже, след като приема, че мненията на всички се отнасят до нещо действително.

Теодор: Разбира се.

b Сократ: Тогава Протагор би приел, че неговият възглед е лъжлив, щом като се съгласява, че е верен на хората, които смятат, че той се лъже, така ли?

Теодор: Неизбежно.

Сократ: Но другите хора не признават ли за себе си, че се лъжат?

Теодор: Признават.

Сократ: Докато, изхождайки от това, което е написал, той приема и това тяхно мнение за истинно.

Теодор: Очевидно.

Сократ: Значи всяко Протагорово положение може да бъде оспорено, а още повече при неговото съгласие. Щом като Протагор се съгласява, че каз-
c ващият обратното изказва истинно мнение, тогава той лично ще приеме, че нито едно куче, нито първият срещнат човек не може да е мярка за едно нещо, което не знае. Не е ли така?

Теодор: Така е.

Сократ: Следователно, след като бъде оспорена от всички, Протагоровата „Истина“ не би била истина за никого, нито за друг, нито за самия него.

Теодор: Доста се нахвърляме на моя другар, Сократе.

Сократ: Да, мили мой, но не е ясно дали не прехвърляме правилното. Вероятно е впрочем, след като е по-възрастен, да е по-умен от нас. И ако
d изведнъж се покаже до рамене от земята[41], той сигурно ще ме изобличи, че говоря глупости, както и тебе, че се съгласяваш с глупости, а после отново ще потъне и изчезне. Но според мене трябва да останем такива, каквито сме, и да казваме винаги как-

вото мислим. Несъмнено и сега нали не друго да
кажем, че приемаме, а това именно, че един е по-
умен от друг, а също и по-невеж?

Теодор: Така смятам и аз.

Сократ: Дали тезата на Протагор не стои най-
e здраво в този пункт, който очертахме, когато му
се притекохме на помощ — че повечето неща са
такива за всеки човек, каквито изглеждат — топли,
сухи, сладки и всичко друго от този вид. Но ако
той трябва да признае, че един човек се различа-
ва от друг по нещо, то ще приеме, че това са въ-
просите на здравето и болестите и че не всяка
женица, дете и животно знаят кое е здравословно
за тях и могат да лекуват себе си. Именно в тази
област един човек се отличава от друг, нали?

Теодор: Да, поне според мене е така.

172 Сократ: Следователно и в обществените де-
ла прекрасното и грозното, справедливото и не-
справедливото, благочестивото и неблагочестивото,
както един град реши да установи, че е правилно
за него, така и ще бъде в действителност за него
и по тези въпроси никой няма да е по-мъдър, нито
обикновеният човек от друг човек, нито един град
от друг. Но именно когато някой град установява
кое е полезно и кое неполезно за него, Протагор
пак трябва да признае, че с оглед на истината един
съветник се отличава от друг и едно мнение на
b града от друго. Той едва ли би дръзнал да заяви,
че каквото градът сметне и реши, че му е полез-
но, то именно ще му бъде най-вече полезно. Но при-
върженициите на Протагор настояват, че и в тази
област, за която говоря, за справедливото, неспра-
ведливото, благочестивото и неблагочестивото, че
и в нея нищо не е по природа и не притежава своя
същност, а че което се приема общо, то става ви-
наги истина, когато се приеме и за колкото време
се приеме. Докато хората, които не намират ни-
какъв смисъл в тезата на Протагор, ето по какъв
път насочват горе-долу своята мъдрост. От дума
на дума нашата беседа, Теодоре, засяга все по-
c важни въпроси.

Теодор: Дали разполагаме с време, Сократе?

Фигурите на философа и на обществения деец оратор

Сократ: Очевидно. Много пъти по-рано съм забелязвал, божествени мой, а и сега също, че по всяка вероятност людете, които дълго време са прекарали във философски беседи, ако излязат да говорят в съда, се оказват смешни оратори[42].

Теодор: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Боя се, че в сравнение с хората, израснали във философски и други подобни беседи, тези, които от млади се въртят в съдилищата и
d подобни места, изглеждат по възпитание като роби пред свободни хора.

Теодор: Защо?

Сократ: Защото едните винаги разполагат с това, което ти спомена — със свободно време, и разговарят в мир и спокойствие през това време. Както и ние сега от разсъждение на разсъждение се заемаме вече с трето. Така и те, ако онова, което им хрумне, им хареса като на нас повече от обсъждания въпрос, няма да изпитват грижа надълго или накратко го обсъждат, стига само да уловят истината. Но те винаги говорят притеснени от липсата на време — гони ги изтичащата вода
e на часовника[43] и не са в състояние да разговарят по темата, която ги привлича. Ораторът на противната страна излиза, прочита обвинителното заявление, наречено „антомосия", че не трябва да се говори извън темата, и го принуждава да млъкне. А речите са винаги на роб срещу роб пред господар, който седи и държи в ръка нечия присъда. И процесите никога не завършват с друга присъда, а с присъда за него и често състезанието е за живо-
173 та. Така че всичко това ги напряга и разпалва. Придобивайки умение да ласкаят господаря на думи, а на дело да го подхлъзват, стават с криви и дребни души. Когато човек е роб, той губи великодушието, прямотата и държането на свободен. Робството принуждава да се постъпва лукаво, като изправя още нежните човешки души пред големи опасности и заплахи, които те не могат да понесат уповани на правдата и истината. Затова хората вед-

b наga се превиват и пречупват, обръщайки се към лъжата и това да си вършат неправди, така че накрая, станали мъже от момчета, те нямат нищо здраво в своята мисъл, макар и да се смятат за мъдри и красноречиви хора. Та те са такива, Теодоре. А що се отнася до людете от нашия хор[44], дали искаш да прегледаме и тях, или да ги оставим и да се обърнем към нашия разговор, за да не прекаляваме твърде с току-що споменатата свобода в преминаването от тема на тема.

Теодор: Не, не, Сократе, нека да ги прегледаме. Ти много добре го каза, че не ние, които тан-
c цуваме в този хор, сме служители на разговорите си, а нашите разговори са ни като слуги и всеки от тях очаква да завърши, когато решим ние. Защото при нас не началствува никакъв съдия, нито зрител като при поетите, който да ни ръководи и укорява.

Сократ: Тогава нека поговорим, след като, изглежда, така смяташ, за водачите на хора. Защото какво би могъл да каже човек за тези, които не блестят особено във философските разговори. Та водачите още от млади най-напред не знаят пътя към градския площад, нито къде се намира съди-
d лището, съветът или някое друго от местата за обществено съвещаване в града. Закони или декрети, изречени или написани, те нито чуват, нито виждат. Амбиции на политически групировки за държавни длъжности, събрания, угощения и шествия с флейтистки, в такива неща дори не им се присънва, че участвуват. Нещо добро или лошо станало в града или някой си е навлякъл лошо име от предците по мъжка или женска линия, от подобни въпроси този човек се интересува по-малко, отколкото колко вода има в морето. И за всичко това той дори не
e знае и се държи настрана от тези работи не за добро име, а защото в действителност единствено тялото му е тук и пребивава в града, а мисълта му смята всичко подобно за дребно и нищожно и като го пренебрегва, облита навред, както казва Пиндар, измервайки и земната повърхност, и „висините над земята“, наблюдавайки и движението на звездите „отвъд небето“[45], и като изследва всякак

природата на съществуващото поотделно и в цялост, не се установява при никое от непосредстве-
174 но близките неща.

Теодор: Какво искаш да кажеш с това, Сократе?

Сократ: Както Талес[46], Теодоре, който изследвал движението на звездите и като гледал нагоре, паднал в кладенец, а една остроумна и мила слугиня тракийка, казват, му се присмяла, че упорствува да разбере небесните работи, но не забелязва, което е отпред пред носа му. Същият присмех важи за всички, които прекарват времето си във
b философски разговори. Защото действително за ближния и съседа остава неизвестно не само какво върши философът, а насмалко дори дали е човек или някакво друго същество. Но какво представлява човекът и какво различно от другите същества върши или изпитва при тази си природа — той търси и се главоболи да намери отговор именно на тези въпроси. Сигурно разбираш, Теодоре, или не?

Теодор: Да, разбирам и е право, което говориш.

Сократ: Та такъв е, друже, когато общува
c частно с всеки, такъв е и когато говори на обществени места. Което казах и в началото — наложи ли му се да говори в съдилището или някъде другаде за неща, които са под носа и непосредствено пред погледа ни, той разсмива не само тракийките, но и останалата тълпа и както в кладенци, така и в объркано положение изпада от неопитност. И държането му е толкова неприлично, че го мислят направо за глупак. Като се стигне до обиди, за него е непривично да отвърне с обида някому, тъй като се е държал настрана и не е научил нищо лошо
d за никого. Та в объркването си изглежда смешен. А като се стигне до хвалби и до превъзнасяния, каквито правят другите, той непристорено и наистина открито се смее, така че го вземат за глупак. Защото възхваляват ли самовластник или цар, той смята, че слуша за един вид пастир като свинаря, овчаря или говедаря, за облажаването му, че е надоил много мляко. Само дето мисли, че царете пасат и доят по-трудно и коварно животно от

техните, но че няма как да не останат прости и не-
образовани в своята заетост също като пастирите,
e затворени в оградена с плет кошара в планината.
А когато чуе, че някой притежател на десет хиля-
ди или на още повече плетъра[47] земя притежава до-
стойно за удивление количество, той смята, че то-
ва е съвсем малко, понеже е навикнал да гледа
към цялата земя. А попадне ли на генеалози[48],
които пеят химн за някой благороден, който може
да посочи седем богати прадеди, той намира пох-
валата им дребна и късогледа, защото от неве-
175 жество те не са в състояние да видят целостта
на нещата и да пресметнат, че всеки човек има
десетки хиляди деди и предци, сред които често
безброй роби, варвари и елини. Очевидно невероя-
тно дребнави са за него тези, които се въздигат с
редица от двадесет и пет предци и отнасят начало-
b то на рода си към сина на Амфитрион Херакъл,
понеже в Амфитрионовият прадед двадесет и пет
поколения назад е бил такъв, каквато му е била
участта, и неговият петдесети прадед също. Той
се надсмива над тяхната неспособност да смятат
и да се отърват от тщеславието на глупавите си
души. Но във всички тези случаи именно такъв чо-
век бива осмиван от множеството, защото то си
мисли било че той гледа отвисоко, било че не раз-
бира нещата, които са непосредствено пред по-
гледа му и във всичко се обърква.

Теодор: Точно така става, както казваш, Со-
крате.

Сократ: Но когато все пак, мили мой, той
увлече някого нагоре и някой реши да го последва
c и да остави въпросите „Какво зло съм ти сто-
рил или какво ти на мене", за да погледне самата
справедливост и неправда и да прецени какво пред-
ставлява всяка от тях и по какво се различават
помежду си и от всичко и ако остави темата „Щаст-
лив ли е великият цар[49] с толкова многото зла-
то, което притежава", за да се обърне към въпро-
сите за царската власт и изобщо за човешкото
щастие и нещастие и да се попита какво представ-
ляват те двете и как подобава на човешката при-
d рода да придобива едното, а другото да избягва,

та когато трябва да си даде сметка за всички тези
неща, онзи дребнав и лукав интригант ще направи
на свой ред съвсем противоположно впечатление.
Ще му се вие свят увесен там горе и гледайки от-
високо, ще бъде смутен от непривичното си поло-
жение и от объркване ще заеква. И няма да раз-
смее някои тракийци, нито друг невежа, който не
разбира, а всички, получили обратно на неговото
възпитание и възпитани не като роби. Та този е ха-
рактерът на двамата, Теодоре. Единият действи-
e телно израсъл в свобода и свободно време, когото
наричаш философ, прилича, без да го порицаваме
за това, на наивник и неспособен човек, когато се
заема с работи на роб и слуга. Той примерно не
знае как да събере завивките в денк, нито как да
подправи яденето или да направи речта си ласка-
телна. Другият, обратно — с подобни работи на слу-
га се справя бързо и изкусно, но не знае как да
нагласи плаща на дясното си рамо, както подобава
на свободен човек, нито как да намери съзвучието
от думи, за да възпее действително щастливото
176 житие на богове и на хора.

Теодор: Ако можеш, Сократе, да убедиш всич-
ки тъй както мене, сред хората щеше да има по-
вече мир и по-малко злини.

Сократ: Да, ама злото нито може да се пре-
махне, Теодоре, тъй като постоянно трябва да има
нещо противоположно на доброто, нито може да
се установи сред боговете — то броди по необхо-
димост в смъртната природа и по тези места. По-
ради това, колкото може по-скоро, е нужно да се
опитаме да побегнем оттук и да се отправим на-
b там. Бягството е уподобяване във възможната сте-
пен на бога, а уподобяване значи да станеш спра-
ведлив и благочестив с разум. Да, отлични мой, но
съвсем не е лека работа да убедиш човешкото
множество, че не заради това, което смята, трябва
да се стреми към добродетелта и да избягва зли-
ната, да заляга в едното, а в другото не — не
за да изглежда човек добър, а не лош. Това са,
както е приказката, бабини деветини, на мене та-
ка ми се вижда. Но ето как ще кажем истината.
Бог никога по никакъв начин не е несправедлив, а

c възможно най-справедлив и нищо друго не е в
състояние да е по-подобно нему освен този измежду
нас, който на свой ред стане възможно най-справед-
лив. По това именно се преценява действителната
способност на един мъж и, обратно — неговото ни-
щожество и липса на мъжество. В знанието на
това се изразява мъдростта и истинската доброде-
тел, а в незнанието — невежеството и явната не-
годност. Останалите човешки способности и прояви
на мъдрост са привидни — в държавното управле-
ние изглеждат груби, а в занаятите и изкуствата
d недодялани. Затова за говорещия или постъпващия
несправедливо и неблагочестиво най-добре би било
да не му се позволява да проявява таланта на
своето коварство, защото той се перчи с позора си
и не очаква някой да му каже, че е празнодумец и
излишно бреме на земята, а,напротив — че е мъж,
от чието оцеляване има нужда градът. Трябва да
кажем истината — подобни хора толкова повече
стават такива, каквито не мислят, че са, колкото
по-малко мислят. Защото те не познават наказание-
то за несправедливостта, което най-малко би тряб-
вало да не знаят. То не се състои в това, което си
мислят — налагане с пръчка и смърт. Тези наказа-
ния ги сполетяват и без да са сторили зло. Ду-
e мата е за наказание, което е невъзможно да се из-
бегне.

Т е о д о р: Кое е то?

С о к р а т: Макар че тези два образеца действи-
телно са пред погледа ни, това, че благочестивият е
най-щастлив, а безбожният — най-нещастен, хора-
та не виждат, че е така, и от наивност и крайна
177 глупост не забелязват, че с несправедливите си
дела се разподобяват от благочестивия и се уподо-
бяват на безбожния. Затова именно биват наказа-
ни да живеят живот по тази мярка, на която се упо-
добяват. Но нека да им кажем, че ако не се отър-
ват от своето красноречие и след смъртта им от-
каже да ги приеме онова чисто от злини място, ще
пребивават винаги в живот, подобен на самите
тях, негодни, общувайки с негодни[50]. Но като хитреци
и умници те ще смятат, че тия работи им ги говорят
някакви глупаци.

Теодор: Точно така, Сократе.

b Сократ: Знам, знам, друже. Едно такова нещо обаче им се случва. Ако трябва в тесен кръг да си дадат сметка и да изслушат за какво ги укоряват и ако решат по мъжки да изтърпят това продължително време, а не страхливо да побягнат, странно е, че тогава, божествени мой, те накрая признават, че не са съгласни с онова, което говорят. Цялата им реторика някак увяхва, така че човек по нищо не би ги отличил от деца. Впрочем нека да оставим тези работи — те и без това са встрани от разговора ни. Иначе може да потекат все повече подобни въпроси и да залеят нашата първоначална тема. Нека, ако
c и ти смяташ така, да се върнем към предишния въпрос!

Теодор: За мене, Сократе, не е по-неприятно да слушам за подобни неща, тъй като човек на моята възраст по-лесно ги следи. Но щом като смяташ, да се върнем към разговора.

Сократ: Тогава да се върнем на това място от разговора, където бяхме и на което твърдяхме, че според смятащите същността на нещата за подвижна какво едно нещо изглежда всекиму, то винаги е такова за този, комуто изглежда. Та те настояват, че е така и в останалите случаи, и не в по-малка степен, когато става дума за справедливото и че
d което един град реши за справедливо, то именно е справедливо за него постановилия това и докато постановява. А колкото до доброто, никой не е дотам храбър, та да дръзне да воюва за тезата, че което един град помисли и постанови, че е полезно за него, именно то е полезно през цялото време, докато е постановено — стига само да не става въпрос за голото име. Защото това би било подигравка с темата, по която говорим. Нали?

Теодор: Напълно.

e Сократ: Нека да не става дума за името, а да се разгледа предметът, наименован с него.

Теодор: Точно така.

Сократ: Но това, което назовава името, именно към него се стреми градът, установявайки закони. И доколкото очаква и може, установява всички

закони, за да му бъдат полезни. Или има нещо друго предвид, като установява закони?

178 Теодор: В никакъв случай.

Сократ: И дали винаги постига онова, към което се стреми, или често един град и не го постига?

Теодор: Според мене често и не го постига.

Сократ: Като излиза оттук, всеки би се съгласил, че същото важи още повече, ако се повдигне въпрос за целия вид от случаи, към който се отнася полезното. А той се отнася до неща, свързани с бъдещото време. Когато установяваме закони, установяваме ги, за да бъдат полезни за сетнешното време. А него с право бихме го нарекли „бъдеще".

b Теодор: Съвсем с право.

Сократ: Хайде тогава да зададем на Протагор или на някой от неговите съмишленици следния въпрос: „Според вас, Протагоре, човек е мярка за всичко, за бялото, тежкото, лекото и изобщо за всичко от този вид. Човек има мерило в себе си за тия работи и каквото изпитва и си мисли, смята, че то е истина за него и съществува. Нали така?

Теодор: Така.

Сократ: Дали можем да твърдим, Протагоре,
c че и за бъдещите работи човек има мерило в себе си и каквото реши, че ще бъде едно нещо, това и ще стане, след като е решил? Примерно телесния огън. Когато един обикновен човек реши, че ще го хване треска и ще вдигне тази температура, а друг, лекар, реши обратното, чие очакване да сметнем, че ще се осъществи? Или ще стане, както и двамата са решили — за лекаря няма да има нито треска, нито температура, а човекът ще има и двете?

Теодор: Би било смешно.

Сократ: Добре, но според мене по въпроса,
d дали едно вино ще стане сладко или стипчиво, е валидно мнението на земеделеца, а не на свирача на китара.

Теодор: Ами да.

Сократ: Нито на свой ред за бъдещата дисхармония и хармония по-точно мнение би имал учителят по гимнастика, а не музикантът, която хармо-

ния после и самият учител по гимнастика ще признае, че е хармонична.

Теодор: Изключено е за учителя по гимнастика.

Сократ: Следователно преценката за предстоящото удоволствие от яденето и на канещия се да се угощава, който не е готвач, додето се приготвят ястията, ще бъде по-малко валидна в сравнение с преценката на приготвящия яденето. Що
се отнася до удоволствието, което изпитва всеки
e човек в момента или вече е изпитал, нека да не
оборваме тезата на Протагор. Що се отнася обаче до онова, което ще стане или човек ще реши за в бъдеще, ние се питаме дали всеки сам за себе си е най-добрият съдник, или по-скоро ти, Протагоре, поне по въпроса за предстоящото убедително въздействие на публичните слова върху всеки от нас в съдилището ще се произнесеш по-добре, отколкото който и да е друг неопитен човек."

Теодор: Ама, разбира се, Сократе. Ние сме абсолютно уверени, че той надвишава всички, поне в това.

Сократ: Кълна се в Зевс, мили мой! Иначе
никой нямаше да му плаща толкова пари и да
разговаря с него, ако не оставяше у слушателите
179 си убеждението, че нито гадател, нито друг човек може да прецени по-добре от него какво предстои да стане и да се стори някому в бъдеще.

Теодор: Ти си напълно прав.

Сократ: Дали установяването на закони и полезността се отнасят до бъдещето и дали всеки би се съгласил, че един град, който установява закони, в повечето случаи неизбежно постига най-полезното?

Теодор: Разбира се.

Сократ: Значи, следвайки мярката, можем да
b кажем на твоя учител следното — той трябва да
се съгласи както че един човек е по-мъдър от друг, така че подобен човек е мярка, докато аз незнаещият е изключено да стана мярка по начина, по който преди малко ме заставяше да бъда, независимо дали желая, или не произнесеното в защита на Протагор слово.

Теодор: Мене ми се струва, Сократе, че тук е най-слабият пункт на Протагоровата теза. Същевременно се оборва и начинът, по който той прави валидни възгледите на другите философи, които очевидно смятат неговите аргументи за съвсем неверни.

c Сократ: И в много други пунктове, Теодоре, може да бъде оборена тезата, че всяко мнение на всеки човек е вярно. Що се отнася до изпитваното от всеки в момента, от което възникват усещанията и свързаните с тях мнения, по-трудно е да се схване, че те са неверни. Но може би не казвам нищо. Защото, ако има хора, които твърдят, че усещанията са нещо отчетливо и знание, те навярно биха казали действителното и твърденията им ще са неопровержими. И Теетет тук не без да улучи, изрече постановката, че усещането и знанието са тъждествени. Та както се разпореди словото в за-
d щита на Протагор, трябва да идем по-близо и да почукаме по това подвижно битие, да видим какъв звук издава, на здраво или на прогнило. Битката за него не е никак малка и в нея са участвували вече мнозина.

Теодор: Далече не е малка. Особено разгорещена е в Йония[51]. Там водачи на хора, в който тази теза се поддържа енергично, са другарите на Хераклит.

Сократ: Още повече поради това, мили ми
e Теодоре, трябва да я преценим, и то отначало, тъй както постъпват самите те.

Теодор: Разбира се. Защото, Сократе, за тези Хераклитови или, както ти казваш, Омирови и още по-древни възгледи да се разговаря лично с хората от Ефес, които се представят за опитни, е толкова невъзможно, колкото и с люде, ухапани от щръклица. Също като в писанията си те са постоянно в движение и изобщо не са в състояние да се спрат върху една теза и един въпрос и спокойно поред да
180 задават въпроси и да отговарят. Лишени са не от известно, а от абсолютно всякакво спокойствие. Поставиш ли някому някакъв въпрос, също като от колчан те измъкват енигматични фрази и ги изстрелват и ако попиташ за смисъла на казаното,

ще бъдеш ударен с друга загадка, нова перифраза на старата[52]. При никой от тях до нищо няма да достигнеш. Но дори и те не успяват един пред друг. И цялото им внимание е насочено към това да не допуснат нищо твърдо установено както в думите, така и в собствените си души, смятайки според ме-
b не това за единственото твърдо положение. Те воюват упорито срещу установеното и доколкото могат, го отхвърлят отвсякъде.

Сократ: Вероятно, Теодоре, ти се е случвало да виждаш тези мъже все как воюват и не си бил при тях, когато са в покой, защото не си им другар. Предполагам обаче, че на учениците, които желаят да направят подобни на себе си, те излагат своите възгледи.

Теодор: Какви ученици, божествени мой? При
c тях никой никому не става ученик. Всеки си пониква от само себе си там, където е, изпада във вдъхновение и не смята, че другият знае нещо. От тях — това исках да кажа — ти никога не би получил обяснение нито със съгласието, нито против съгласието им. Трябва сами да се заемем и да разгледаме въпроса.

Сократ: И много добре го казваш. Колкото до въпроса, ние сме го заели в по-различна форма от древните, които го прикриват от човешкото множество с поезия и казват, че родителите на всич-
d ко друго, Океан и Тетида[53], са потоци и че нищо не стои на едно място. Заели сме го и от по-сетнешните люде, които като по-умни са го доказали открито, та и простите обущари, като чуят, да усвоят мъдростта им и да се откажат от наивната представа, че една част от съществуващото е в покой, а друга в движение, и като научат, че всичко е в движение, да започнат да почитат тях. Насмалко да забравя, Теодоре, че на свой ред други люде са заявили обратното на тяхното твърдение, примерно че: „Неподвижно и окончателно е името на
e цялото“[54]. И колко други подобни твърдения, противопоставяйки се на всички тях, изказват Мелис[55], Парменид и техните ученици, че всичко е едно и че бидейки само в себе си, то е в покой, понеже не разполага с пространство, в което да се

движи. А към тези люде, друже, как ще се отнесем? Защото, като напреднахме малко по-малко, неусетно попаднахме в средата между едните и
181 другите. Ако не се защитим и измъкнем, ще ни накажат като играчите на палестрата, преминали състезателната линия — тогава ги улавят и двете страни и всяка ги дърпа към себе си. Та аз мисля да преценим по-напред другите, които атакувахме, „течащите“, и ако решим, че твърдението им има стойност, да се оставим да ни издърпат на тяхна страна и да се опитаме да се измъкнем от другите. А ако решим, че привържениците на тезата за неподвижното цяло имат повече право, нека да намерим убежище при тях и да оставим на свой ред онези, които раздвижват неподвижното.
b Но излезе ли, че твърденията и на двете страни са лишени от основание, тогава ще станем за смях, ако, отхвърлили казаното от толкова древни и премъдри мъже, смятаме, че ние простите хора твърдим нещо умно. Та прецени, Теодоре, дали си струва да се излагаме на такава опасност.

Теодор: Не трябва да допуснем, Сократе, да не разглеждаме какво искат да кажат мъжете от едната и от другата страна.

Сократ: Редно би било да го разгледаме, щом като толкова настояваш. Мисля да започнем раз-
c глеждането на тезата за движението с въпроса, какво искат да кажат впрочем с твърдението, че всичко се движи. Имам предвид следното. Дали те говорят за един вид движение, или, както е очевидно за мене, за два? Нека обаче не само аз да мисля така. Присъедини се и ти, та, ако се наложи, да страдаме заедно. Кажи ми! Наричаш движение, когато нещо се мести от място на място или когато се върти на едно и също място, нали?

Теодор: Да.

d Сократ: Нека това да е един вид движение. А когато остава на същото място, но остарява, става от бяло черно, от меко твърдо или претърпява някаква промяна, не е ли редно да говорим за друг вид движение?

Теодор: Мисля, че да.

Сократ: Да, необходимо е. Именно два вида

движение казвам, че има — преместване и промяна[56].

Теодор: Правилно казваш.

Сократ: След като направихме това различаване, нека да влезем вече в разговор с тези, които твърдят, че всичко се движи, и да ги запитаме. Дали твърдите, че всичко се движи по двата на-
e чина — като се премества и променя, или едни неща се движат по двата начина, а други по един?

Теодор: Кълна се в Зевс! Аз лично не мога да кажа. Но предполагам, че те ще кажат по двата начина.

Сократ: В противен случай, друже, ще излезе, че това, което се движи, според тях също и не се движи и с еднакво право ще може да се каже, че всичко се движи или че всичко е в покой.

Теодор: Напълно прав си в това, което казваш.

Сократ: Тогава, след като всичко е редно да се движи, свойството недвижение няма да бъде присъщо на нищо и несъмнено всичко ще се движи
182 постоянно във всички форми на движение.

Теодор: Непременно.

Сократ: Разгледай този пункт от твърденията им. Така горе-долу казахме, че се поражда според тях топлината, белотата и всичко друго подобно, нали? Заедно с усещането всяко подобно нещо се носи между въздействуващото и изпитващото и изпитващото става усещащо, но не усещане, а въздействуващото става с някакво качество, но не и качество. Навярно и думата „качество“ ти изглежда стран-
b на и същевременно не разбираш целокупния ѝ смисъл. Затова слушай поред на части. Въздействуващото не става нито топлина, нито белота, а топло и бяло. И с всичко друго е така. Спомняш си, че в предишната част на разговора казахме следното — нищо единично не съществува само́ по себе си, нито на свой ред въздействуващото или изпитващото въздействие; усещанията и усещаното се раждат едно от друго, като влизат в общение едно с друго и едни неща стават с някакви качества, а други стават усещащи.

Теодор: Спомням си, как да не си спомням.

c Сократ: За останалото впрочем нека да не обръщаме внимание дали влагат този или друг смисъл в него. Но това, за което разговаряме, нека да не го изпускаме от поглед и да запитаме. Според вас всичко се движи и тече, нали?

Теодор: Да.

Сократ. Следователно се носи и променя в двете движения, които различихме, така ли?

Теодор: А как иначе, щом като ще се движи в пълния смисъл на думата?

Сократ: Впрочем, ако само се преместваше, без да се променя, бихме могли да кажем какво представлява горе-долу това, което, премествайки се, тече. Или как смятаме?

Теодор: Така е.

d Сократ. Но понеже дори това, което тече, не остава същото, да тече бяло, ами се променя, така че и в самата белота е налице протичане и промяна към друг цвят, та да може да се улови по този начин в състояние на покой, дали е възможно да се нарече един цвят, и то да се нарече правилно?

Теодор: По какъв начин, Сократе? И дали във всички подобни случаи не би било същото, ако винаги, додето човек говори, нещата, бидейки в състояние на промяна, не му убягваха[57]?

Сократ: А какво ще кажем за усещането, независимо за кое, примерно за зрението или слуха? Има ли нещо устойчиво в самото гледане и
e чуване?

Теодор: Не би трябвало, щом като всичко се движи.

Сократ: Значи не трябва да говорим повече за виждане или невиждане, нито за наличието или липсата на някое друго усещане, щом като всичко всякак се движи.

Теодор: Не, разбира се.

Сократ: Да, ама усещането е знание — това беше моето и Тететовото твърдение.

Теодор: Това беше.

Сократ: Значи на въпроса, какво е знание, ние не сме отговорили нищо — нито за знанието, нито за незнанието.

183 Теодор: Изглежда, не сме.

Сократ: Добре би било да внесем поправка в нашия отговор, за да излезе верен, ако държим да докажем, че всичко се движи. Но, както изглежда, ако всичко се движи, излиза, че всеки отговор, за каквото и да отговори човек, ще бъде еднакво верен. Можем да кажем, че е така и ако искаш, че не става така, за да не задържаме нашите опоненти с тезата си.

Теодор: Правилно казваш.

Сократ: Да, Теодоре, с изключение на това,
b дето рекох „така“ и „не така“. Дори „така“ не е редно да се казва, защото дори то не би предполагало движение, нито на свой ред „не така“ — то също не означава движение. Някакъв друг език трябва да установят привържениците на този възглед. Поне засега те не разполагат с думи за изразяване на своята теза, освен ако „не така“ не им подхожда най-вече със своя неопределен смисъл.

Теодор: Естествено това е най-свойственият за тях начин на изказване.

Сократ: Следователно, Теодоре, ние се разделяме с твоя другар и не приемаме неговото положение, че всеки човек е мярка на всичко, ако човек не е разумен. Няма да приемем също, че
c знанието е усещане, следвайки принципа, „всичко се движи“, освен ако Теетет не каже нещо друго.

Теодор: Чудесно го рече, Сократе. Понеже изчерпахме тези въпроси, редно е, както се уговорихме вече, да престана да ти отговарям, тъй като обсъждането на Протагоровата теза достигна своя край.

Теетет: И все пак, Теодоре, не преди да разгледате със Сократ, както поставихте задачата преди малко, на свой ред тези, които твърдят, че вселе-
d ната е в покой.

Теодор: Млад си, Теетете, а учиш по-възрастните на неправдата да пристъпват уговорките си, така ли? По-добре се приготви да отговаряш на Сократ по останалите въпроси.

Теетет: Стига само да желае. Иначе с най-голямо удоволствие бих слушал това, за което става дума.

Теодор: Да поканиш Сократ на разговор е

все едно да извикаш конник в полето. Та питай го и ще чуеш.

Сократ: Но аз мисля, Теодоре, че няма да e послушам Теетет за това, за което ме кани.

Теодор: Защо да не го послушаш?

Сократ: Изпитвам срам от Мелис и останалите, които казват, че вселената е едно и в покой, да не би да се окаже грубо нашето разглеждане. Но от тях ме е по-малко срам, отколкото от един само човек, от Парменид. Той на мене, както казва Омир, „боязън и почит дълбока ми вдъхва"[58]. Бях млад, когато общувах с него, а той беше доста възрастен и ми направи впечатление изключително
184 благородната дълбочина на неговата природа. Затова се страхувам да не би да не схванем думите му и да останем твърде далече от това, което е мислил, и най-вече да не би, ако послушаме новодошлите тези, да остане неразгледан въпросът, който предизвиква нашия разговор — това, какво представлява знанието. А що се отнася до трудния и пространен въпрос, който повдигаме в момента, ако го разгледаме мимоходом, ще се отнесем към него не както подобава. Ако пък му отделим достатъчно време, ще се разпрострем и въпросът за
b знанието ще остане в сянка. Редно е да се откажем и от едното, и от другото и да се опитаме с помощта на нашето бабуване да освободим Теетет от възгледите за знанието, с които е бременен.

Теодор: Да, така трябва да направим, щом като смяташ.

Сократ: Хайде, Теетете, насочи вниманието си и разгледай тази страна на това, което говорихме. Ти отговóри, че знанието е усещане, нали?

Теетет: Да.

Сократ: Значи, ако някой те запита следното: „С какво човек вижда бялото и черното и с какво чува високите и ниските тонове?", предполагам, ти би отговорил: „С очите и ушите".

Теетет: Аз, да.

c Сократ: Лекото боравене с думите и фразите и това човек да не ги подлага постоянно на щателна проверка в повечето случаи не е признак

на липса на благородство. По-скоро обратното е признак за робска натура. Но понякога както сега по необходимост изпитваме нужда да се захванем с отговора, който ти даде, и да покажем в какво е неправ. Защото гледай. Кой отговор е по-правилен — дали че очите са това, с което виждаме или чрез посредничеството на което виждаме, и дали ушите са това, с което чуваме или чрез посредничеството на което чуваме?

Теетет: Според мене са по-скоро това, с посредничеството на което усещаме, отколкото с което усещаме.

d Сократ: Защото всъщност е страшно, чедо, ако в нас като в дървени коне[59] седят скрити много на брой усещания, а всички те не се свеждат до една определена идея, било душа, било каквото трябва да я наречем, с която чрез посредничеството на усещанията като един вид инструменти ние усещаме можещото да се усети.

Теетет: Да, според мене е по-скоро така, отколкото иначе.

Сократ: Ето защо искам да уточня пред тебе този въпрос. Ако ние благодарение на нещо определено в нас постигаме с посредничеството на очите бялото и черното, а с посредничеството на оста-
e налите сетива на свой ред усещане за други работи, ще можеш ли, ако те запитат, да отнесеш всичко от този вид към тялото? Може би е по-добре ти сам да отговаряш на тези въпроси, а не аз да си блъскам главата наместо тебе. Та кажи ми. Това, чрез посредничеството на което усещаш топлото, твърдото, лекото и сладкото, нали го поставяш в областта на тялото? Или в нечия друга област?

Теетет: В никоя друга.

Сократ: Дали ще се съгласиш да приемеш също, че това, което усещаш с посредничеството на една способност, не е възможно да го усетиш с
185 посредничеството на друга — примерно, което усещаш със слуха, да го усетиш със зрението или което със зрението, със слуха?

Теетет: Как няма да се съглася?

Сократ: Значи, ако ти мислиш нещо за двете

едновременно, не би могъл да имаш усещане едновременно за двете с помощта на единия инструмент, нито с помощта на другия.

Теетет: Не, разбира се.

Сократ: Във връзка със звука и цвета ти отбелязваш ли най-напред в мисълта си това за двете, че са две.

Теетет: Аз, да.

Сократ: Тогава отбелязваш също, че всяко е различно от другото и тъждествено на себе си, така ли?

b Теетет: Ами да.

Сократ: И че двете заедно са двойка, а всяко от тях единица.

Тетет: Това също.

Сократ: Тогава си в състояние да прецениш и дали са подобни, или се различават помежду си, така ли?

Теетет: Навярно.

Сократ: Несъмнено всички тези работи за тях чрез посредничеството на какво ти можеш да разсъдиш? Защото общото помежду им не можеш да уловиш с посредничеството нито на слуха, нито на зрението. Ето какво още свидетелствува в полза на това твърдение. Ако би било възможно да се прецени за двете неща заедно дали са солени, или не, знаеш, че можеш да кажеш с какво ще прецениш.

c Очевидно то не е нито зрение, нито слух, а нещо друго.

Теетет: Защо да не мога? Поне за способността да се усеща с езика.

Сократ: Добре го каза. Но с помощта на какво се установява способността да установяваме общото за всички усещания и изобщо за всичко — това, което ти наричаш „е“ или „не е“ и което току-що попитахме за тях? За всички тези качества какви инструменти ще определиш, с помощта на които усещащото всичко в нас начало усеща?

Теетет: Имаш предвид битието и небитието, подобието и неподобието, тъждеството и различието и още едното и останалите числа, които определят нещата. Ясно е, че питаш и за четното и нечетното и за другите определения, които ги след-

ват. Питаш с помощта на какво от тялото ги възприемаме в душата си.

Сократ: Великолепно следиш мисълта ми, Теетете. Точно за това питам.

Теетет: Да, но кълна се в Зевс, Сократе, аз лично не бих могъл да кажа освен това, че според мене не съществува такъв особен инструмент, подобен на другите. Очевидно душата от само себе
e си преценява общото за всички неща.

Сократ: Хубаво момче си ти, Теетете, а не грозно, както говореше Теодор. Защото, който говори красиво, той е красив и достоен човек. Към красивото ти добави и доброто, което ми стори, че ме избави от нуждата да обяснявам надълго това, което е очевидно за тебе — че душата преценява едни неща от само себе си, а други посредством способностите на тялото. Та това беше, което мислех и исках и ти да мислиш така.

186 Теетет: Ами да! То и за мене е очевидно.

Сократ: Та към кой от двата вида неща отнасяш битието? Защото най-вече то се простира над всичко.

Теетет: Аз го отнасям към нещата, към които душата се устремява сама по себе си.

Сократ: Към тях ли се отнасят също подобното и неподобното, тъждественото и различното?

Теетет: Да.

Сократ: Ами красивото и грозното, доброто и злото?

Теетет: Според мене душата преценява битието най-вече на тези неща, като ги сравнява едно
b с друго и прави заключения в себе си за миналото, настоящето и бъдещето.

Сократ: Спри тук! Нали тя ще усети посредством допир твърдостта на твърдото и също мекотата на мекото?

Теетет: Да.

Сократ: Но битието им, какво представляват двете, взаимната им противоположност и на свой ред битието на противоположността душата сама се опитва да прецени за нас, като се връща към тях и като ги сравнява едно с друго.

Теетет: Точно така.

Сократ: Следователно едни неща хората и животните могат да усещат по природа веднага
c щом като се родят — това са впечатленията, които с посредничеството на тялото се насочват към душата. Но заключенията, възникващи при сравняването им с оглед на тяхното битие и полза, стават възможни, за когото стават възможни, с усилие и в продължение на време с много труд и обучение, така ли?

Теетет: Да, точно така.

Сократ: А възможно ли е да достигне до истината този, който не е успял да достигне до битието?

Теетет: Невъзможно е.

Сократ: А в чиято истина човек се провали, за това нещо ще стане ли знаещ някога?

d Теетет: Как би могъл, Сократе?

Сократ: Значи във впечатленията не се съдържа знание, а в заключенията, свързани с тях. Защото битието и истината могат да се уловят, както изглежда, тук, а там не могат.

Теетет: Очевидно.

Сократ: Тогава дали смяташ едното и другото за тъждествени, след като се различават толкова много.

Теетет: Не е правилно все пак.

Сократ: Какво име даваш тогава на едното — на гледането, чуването, мирисането, на това да изпитваш студ и топлина?

e Теетет: Аз му казвам усещане. Какво друго?

Сократ: Значи съвкупно ти му казваш усещане?

Теетет: Необходимо е.

Сократ: За него ние твърдим, че не следва да улавя истина, тъй като не следва да улавя и битие.

Теетет: Не следва.

Сократ: Значи също и знание.

Теетет: Не, разбира се.

Сократ: Значи, Теетете, не би било възможно усещането и знанието да са тъждествени.

Теетет: Очевидно не, Сократе. Сега стана напълно ясно, че знанието е нещо различно от усещането.

187 Сократ: Да, но ние започнахме нашия разговор не за да установим какво не представлява знанието, а какво представлява. И все пак напреднахме дотам, щото изобщо да не го търсим в усещането, а в онова име, което душата получава, когато сама по себе си се занимава с битието на нещата.

Теетет: Добре, ама, както аз мисля, това се нарича преценяване.

Сократ: Правилно мислиш, приятелю. Тогава
b изтрий всичко казано по-рано и погледни пак отначало дали няма да съзреш нещо повече, след като си достигнал дотук. И кажи отново какво представлява знанието!

Второ определение — знанието е истинното мнение

Теетет: Невъзможно е, Сократе, да кажа, че всяко мнение е знание, защото има и погрешно мнение. Изглежда, истинното мнение е знание и нека това да бъде моят отговор! Ако нататък не излезе така, както стана преди малко, ще се опитам да кажа нещо друго.

Сократ: Така трябва да говориш, Теетете, с готовност, а не като преди да отговаряш колебли-
c во. Ако постъпваме тъй, ще постигнем едно от двете — или ще открием това, към което сме се отправили, или по-малко ще си мислим, че знаем онова, което не знаем никак. Та сега какво казваш? Щом са налице два вида мнение — едното истинно, а другото лъжливо, ти определяш за знание истинното мнение, така ли?

Теетет: Да, за мене сега това е очевидно.

Сократ: Дали във връзка с мнението не си струва да се заемем отново с въпроса?

Теетет: С какъв въпрос?

d Сократ: Много пъти по-рано, а и сега изпитвам безпокойство и съм крайно объркан и в себе-си, и пред друг, че не мога да кажа какво представлява това наше премеждие и по какъв начин се поражда в нас.

Теетет: Какво премеждие?

Сократ: Това човек да преценява лъжливо. Но сега още се колебая дали да оставим този въ-

прос, или да го разгледаме по друг начин, а не както преди малко.

Теетет: Но защо, Сократе, след като очевидно разглеждането непременно се налага. А и не беше лошо това, което говорихте преди малко с Теодор за свободното време, че в подобни беседи нищо не ни кара да бързаме.

e Сократ: Право е напомнянето ти. Защото вероятно няма да е ненавременно да се отправим пак като по следа. Изглежда е по-добре да свършим малкото хубаво, отколкото голямото незадоволително.

Теетет: Ами да.

Сократ: Та как и какво именно искаме да кажем? Твърдим ли, че едно мнение е постоянно лъжливо и че това един да преценява лъжливо, а друг истинно е дадено по природа?

Теетет: Да, твърдим.

188 Сократ: Не сме ли в това положение за всичко и пред всеки — или да знаем, или да не знаем? Защото в момента оставям настрана намиращите се между тях други две положения — научаването и забравянето. Сега те нямат отношение към нашата тема.

Теетет: Ами да, Сократе, никому нищо друго не остава освен знаенето и незнаенето.

Сократ: Тогава, който преценява, непременно преценява било това, което знае, било онова, което не знае, така ли?

Теетет: Непременно.

Сократ: И е невъзможно знаещият да не знае

b същото това нещо или незнаещият да го знае.

Теетет: Как да бъде възможно?

Сократ: Тогава преценяващият лъжливо това, което знае, дали мисли, че не е то, а нещо различно от това, което знае, и дали, ако знае и едното, и другото, на свой ред не знае нито едното, нито другото?

Теетет: Невъзможно е, Сократе.

Сократ: Но дали каквото не знае, смята, че то е нещо различно от това, което знае? Тоест ако човек не познава нито Теетет, нито Сократ, може ли

да си представи наум, че Сократ е Теетет или Теетет Сократ?

c Теетет: Как би си представил?

Сократ: Да, но това, което човек знае сигурно, не може да го приеме за онова, което не знае, нито, обратно — което не знае, за това, което знае.

Теетет: Ще бъде чудовищно.

Сократ: Тогава по какъв друг път човек би стигнал до лъжливо мнение? Защото сигурно е невъзможно да се преценява извън тези положения, щом като за всичко или знаем, или не знаем. Оказва се, че в тези случаи е абсолютно невъзможно да се преценява лъжливо.

Теетет: Напълно вярно.

Сократ: Тогава да не би да трябва да разглеждаме това, което търсим, по този начин — не като вървим по линията на знаенето и незнаенето,

d а по линията на битието и небитието!

Теетет: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Нека да не се възприеме за прекалено опростяване, ако кажем, че мнението, което си съставя някой за несъществуването на независимо какво, няма как да не бъде лъжливо, колкото и в друго отношение той да е умен човек.

Теетет: И това е вероятно, Сократе.

Сократ: Ами как ще отговорим и какво ще кажем, Теетете, ако някой ни запита: „Възможно ли е за някого това, за което става дума, и кой човек може да има мнение за несъществуващото — било в отношение към нещо съществуващо, било разглеждано само́ по себе си?" А ние, както изглежда, ще отговорим така на този въпрос: „Възможно е,

e когато, мислейки си, човек си мисли за нещо неистинно." Или как ще отговорим?

Теетет: Така.

Сократ: Тогава дали и другаде не става по подобен начин?

Теетет: Какво?

Сократ: Ако някой гледа нещо, да не вижда нищо.

Теетет: Е, и как?

Сократ: Ами ако човек гледа нещо, гледа не-

що с битие. Или ти мислиш, че едното не е сред нещата с битие?

Теетет: Не мисля.

Сократ: Значи гледащият едно нещо, гледа нещо с битие.

Теетет: Очевидно.

189 Сократ: И значи слушащият нещо слуша все пак едно нещо и слуша нещо с битие.

Теетет: Да.

Сократ: И несъмнено допиращият се до нещо се допира все пак до едно нещо с битие, щом като е едно, така ли?

Теетет: И това е така.

Сократ: А преценяващият не прави ли преценка за едно нещо?

Теетет: Непременно.

Сократ: Но преценяващият не прави ли преценка за нещо съществуващо?

Теетет: Съгласен съм.

Сократ: Значи, който прави преценка за несъществуващото, не прави преценка за нищо.

Теетет: Очевидно не прави.

Сократ: Но този, който не прави преценка за нищо, изобщо не прави преценка.

b Теетет: Явно, както изглежда.

Сократ: Значи не е възможно човек да прави преценка за несъществуващото нито във връзка със съществуващото, нито за него само по себе си.

Теетет: Очевидно не може.

Сократ: Значи нито по този начин, нито както и преди малко видяхме, в нас може да има лъжливо мнение.

Теетет: Не, разбира се.

Сократ: Но дали да не обявим, че то се получава ето как?

Теетет: Как?

Сократ: Когато някой подмени нещо съществуващо с друго в своите мисли и твърди, че това е c то, можем да кажем, че лъжливото мнение е един вид мнение за друго. Така той винаги има преценка за нещо съществуващо, но за едно наместо за друго и бъркайки в това, което преценява, с право може да се каже, че преценява лъжливо.

Теетет: Мисля, че сега ти го изрече съвсем правилно. Когато някой преценява за нещо наместо, че е красиво, че е грозно или наместо, че е грозно, че е красиво, в този случай той наистина преценява лъжливо.

Сократ: Ти, Теетете, явно ме подценяваш и не се боиш от мене.

Теетет: Ама защо.

Сократ: Според мене ти не смяташ, че ще се
d хвана за твоето „наистина лъжливо" и ще те попитам дали е възможно бавно бързо, тежко леко или нещо друго противоположно да бъде противоположно на себе си, съобразявайки се не със своята природа, а с природата на своето противоположно. Оставям впрочем този въпрос, за да не те одързостявам напразно. Но харесва ли ти, както твърдиш, да кажем, че който преценява лъжливо, стига до мнение за друго?

Теетет: На мене да.

Сократ: Значи според твоето мнение човек може да постави в мисълта си едно нещо наместо друго, все едно че е то.

Теетет: Сигурно може.

e Сократ: Когато нечия мисъл върши това, нали е необходимо или да мисли и за двете, или за едното от тях?

Теетет: Необходимо е, разбира се — за двете било заедно, било поред.

Сократ: Прекрасно! Но дали наричаш мислене това, което и аз?

Теетет: Ти какво наричаш?

Сократ: Беседата, която душата води сама със себе си по въпроса, който разглежда. Все пак като незнаещ се изразявам пред тебе. Защото това
190 тя да мисли ми се чини точно като да води разговор сама със себе си, да си задава въпроси и да отговаря, да казва да и не. А когато независимо дали по-бавно, или по-бързо тя достигне до определение и вече не се колебае, а твърди все същото, приемаме, че това е нейното мнение. Така че аз наричам достигането до мнение беседване, а мнението — изречено слово, изречено, разбира се, не

на друг, нито с глас, а мълчаливо на себе си. А ти?

Теетет: И аз.

Сократ: Значи, когато някой достига до мнение за едно наместо за друго, тъй както изглежда,
b казва на себе си, че едното е равно на другото.

Теетет. Амида.

Сократ: Припомни си тогава дали си си казвал някой път, че красивото непременно е грозно или несправедливото справедливо. Или което е най-главното, прецени дали някога си се наемал да се убедиш, че едното е равно на другото. Или точно обратното — дори насън никога не си дързвал да си кажеш, че нечетното е напълно равно на четното или нещо друго подобно.

Теетет: Вярно е, което казваш.

c Сократ: А смяташ ли, че някой друг душевно здрав или болен човек би дръзнал да си рече, придумвайки се, че волът непременно е кон или че двойката е единица?

Теетет: Кълна се в Зевс, аз не смятам.

Сократ: Следователно, ако беседването със себе си е изработване на мнение, никой, който беседва и си изработва мнение за две неща и чиято душа влиза в допир с два предмета, не би си казал и не би достигнал до мнението, че едното е равно на другото. И ти трябва да оставиш тази формула. Аз я изразявам по този начин — никой не може да достигне до мнението, че грозното е красиво или
d нещо друго подобно.

Теетет: Добре, Сократе, оставям я и смятам, че е така, както казваш.

Сократ: Значи, когато човек преценява две неща едновременно, е невъзможно да достигне до мнението, че едното е равно на другото.

Теетет: Изглежда.

Сократ: Да, ама когато прави преценка само за едното, а не за другото, никога няма да достигне до мнението, че едното е равно на другото.

Теетет: Вярно е, което казваш. Защото би трябвало да влезе в контакт и с онова, което не преценява.

Сократ: Значи нито когато преценява две

e неща, нито когато едно от тях, човек не може да достигне до мнение за друго. Така че, ако някой определи лъжливото мнение като мнение за нещо друго, определението не би имало стойност. Очевидно нито по този начин, нито според предишните твърдения излиза възможно да се породи в нас лъжливо мнение.

Теетет: Изглежда не.

Сократ: Добре, Теетете, но ако излиза, че не е така, ще бъдем принудени да приемем много и странни положения.

Теетет: Какви впрочем?

Сократ: Няма да ти кажа, преди да се опитам да преценя всякак. Защото ме е срам за нас, че сме изпаднали в такова затруднение и сме принудени

191 да приемем това, което казвам. Ако открием изход и се отървем, едва тогава вън от опасността да станем за смях ще кажем за другите, че изпитват същото. Но ако независимо от усилията ни затруднението продължи, надявам се, ще се оставим на нашето слово да ни подхвърля като в бурно море и да прави с нас, каквото реши. Слушай в какво още намирам някакъв изход от нашия проблем.

Теетет: Слушам, ти само говори.

Сократ: Ще кажа, че неправилно приехме, когато приехме, че е невъзможно за това, което човек знае, да си състави мнение, че то е онова, което не знае, и да се излъже. По някакъв начин обаче е

b възможно.

Теетет: Това ли имаш предвид, което и аз подозрях тогава, когато потвърдихме, че е така? Защото, познавайки Сократ и виждайки отдалече някой друг, когото не познавам, понякога смятам, че това е Сократ, когото познавам. В подобен случай несъмнено става онова, което имаш предвид.

Сократ: Дали изоставихме това обяснение, защото стана причина да не знаем онова, което знаем?

Теетет: Точно така.

Сократ: Но нека да не поставяме въпроса

c така, а ето как. Вероятно ще ни се удаде някак, вероятно ще ни се опъне. Но сме в такова положение, че непременно трябва да преобърнем всяка

постановка, за да я проверим. Затова прецени дали казвам нещо смислено. Възможно ли е човек да не е знаел нещо по-рано, а по-късно да го научи?

Теетет: Ами възможно е.

Сократ: А възможно ли е след това да научи още и още нещо?

Теетет: Защо не?

Сократ: Тогава представи си заради нашата теза, че в душите си имаме една восъчна табличка — на един тя е по-голяма, на друг по-малка, на един с по-чист восък, на друг с по-мръсен, на един с по-твърд, а на друг с по-мек, а в някои случаи
d с такъв, какъвто трябва да бъде.

Теетет: Представям си.

Сократ: Нека впрочем да кажем, че тази табличка е дар от майката на Музите Мнемозина[60] и че все едно, че оставяме отпечатъци от пръстите си на нея, ние отпечатваме, каквото решим да запомним от видяното и чутото или каквото сами си представяме, подлагайки го на нашите усещания и понятия. И което се отпечата, го помним и знаем, додето изображението му е в душата ни. А което се изтрие или не може да се отпечата, него забра-
e вяме и не знаем.

Теетет: Така да е.

Сократ: Тогава виж дали, ако човек знае определени неща и разглежда някое, виждайки или чувайки го, ще си изгради лъжливо мнение по този начин?

Теетет: По какъв начин?

Сократ: Като смята за това, което знае, че веднъж е то, а друг път не. В предишната част на разговора неправилно приехме, че това е невъзможно, като приехме, че е невъзможно.

Теетет: А сега как смяташ?

192 Сократ: Ако разграничим всичко отначало, ето какво е редно да кажем по този въпрос — че е невъзможно, което човек знае и за което има спомен в душата си, да не го усеща, а да помисли, че то е нещо друго, което знае и от което също разполага с отпечатък, но не го усеща в момента. Невъзможно е още човек да помисли за това, което знае, че е оно-

ва, което не знае и за което няма отпечатък в душата си, и също да смеси две неща, които не знае, както това, което не знае, с онова, което знае. Невъзможно е да помисли за нещо, което усеща, че е различно от това, което усеща, и да вземе усещаното за нещо от работите, които не усеща,
b както и неусещаното за нещо от работите, които усеща. Още по-невъзможно от всичко това, ако можем да си го представим, е на свой ред онова, което човек знае, усеща и за което разполага със знак в усещането си, да помисли за нещо различно от работите, които знае, усеща и за които на свой ред разполага със знак в усещането си. Невъзможно е също, което знае, усеща и за което има правилен спомен, да смеси с това, което знае, и още да смеси, което знае и усеща при същите условия, с онова,
c което само усеща, и на свой ред това, което не знае, нито усеща — с друго, което не знае и не усеща, както и което не знае и не усеща, с друго, което не знае, и което не знае и усеща, с което не усеща. Във всички тези случаи е крайно невъзможно човек да прецени лъжливо. Ако изобщо е възможно някъде, ето в кои случаи остава вероятно да може.

Т е е т е т: В кои случаи? Дано от тях да разбера нещо повече, защото в момента не успявам да те следя.

С о к р а т: Става дума за случаите, когато човек знае, но мисли, че това е нещо различно от работите, които знае и за които има усещане, или от работите, които не знае, но за които има усещане.
d Или смесва това, което знае и за което има усещане, с друго, което знае и за което има усещане.

Т е е т е т: Сега още по-малко разбирам, отколкото преди.

С о к р а т: Ето как ще повторя, а ти слушай. Аз познавам Теодор и помня в себе си какъв е и по същия начин Теетет. Нали понякога ви виждам, а понякога не и веднъж се допирам до вас, а друг път не и ви чувам или имам някакво друго усещане? Но понякога, без да имам някакво усещане за вас, не по-малко си спомням и продължавам да ви зная в себе си.
e Т е е т е т: Разбира се.

Сократ: Та от нещата, които искам да ти обясня, разбери най-напред това — човек може да няма усещане за онова, което знае, а може и да има.

Теетет: Вярно.

Сократ: Тогава често може да няма усещане и за онова, което не знае, а често може да има и само усещане, така ли?

Теетет: И това е така.

193 Сократ: Хайде, виж дали сега ще следиш по-добре. Ако Сократ познава Теодор и Теетет, но в момента не вижда нито единия, нито другия, нито пък има някакво друго усещане, свързано с тях, той не би направил в себе си преценката, че Теетет е Теодор. Прав ли съм, или не?

Теетет: Да, прав си.

Сократ: Това впрочем беше първият от случаите, които изброих.

Теетет: Това беше.

Сократ: А вторият се състоеше в това, че познавайки само единия от вас, а нямайки усещане за нито един от двамата, аз на свой ред не бих помислил, че този, когото зная, е оня, когото не познавам.

Теетет: Правилно.

b Сократ: А третият, че не познавайки и нямайки усещане за нито един от двамата, аз не бих помислил, че този, когото познавам, е някой друг измежду ония, които не познавам. Приеми, че наново си чул поред всички останали случаи от преди малко, в които никога няма да направя лъжлива преценка за тебе и Теодор независимо дали ви познавам двамата заедно, или познавам единия, а другия не. И при усещанията положението е същото, ако следиш думите ми.

Теетет: Следя ги.

Сократ: Впрочем остава възможността да направя лъжлива преценка в случая, когато познавам c тебе и Теодор и имам като от пръстените ви вашите знаци върху онази восъчна табличка, но понеже съм ви виждал преди много време, и то за кратко, макар и да се старая да отнеса знака на всеки от вас към собствения му външен вид, за да стане разпознаването, аз не успявам в това и като човек,

който се обува наопаки, разменям местата и отнасям външния вид на единия към другия и което се случва с образа ни, когато се гледаме в огледало, дясната му страна се оказва наляво, същото става
d с мене и постъпвам погрешно. Тогава именно се случва човек да достига до едно наместо до друго мнение и да преценява лъжливо.

Т е е т е т: Изглежда, е така, Сократе. Удивително звучат думите ти за премеждията на мнението.

С о к р а т: Впрочем добавя се и случаят, когато, познавайки двама ви, за единия, освен че го познавам, имам и усещане, а за другия нямам. Познаването на втория не става в съответствие с усещането. Казах го по същия начин в предишното изброяване, но тогава ти не ме разбра.

Т е е т е т: Не, не разбрах.

С о к р а т: Точно това исках да кажа, че ако
e човек познава едного и има усещане за него и ако познаването му става в съответствие с усещане, той никога не ще сметне за него, че е някой друг измежду тези, които познава, за които има усещане и чието познаване става в съответствие с усещането му за тях. Така ли беше?

Т е е т е т: Да.

С о к р а т: Остава горе-долу само случаят, за който казахме току-що. Според нас при него лъжливият възглед се поражда, когато човек познава,
194 вижда или има някакво друго усещане за двама души, но знаците за двамата с него не са в съответствие с усещането за всеки, а също като негоден стрелец той пуска стрелата, но се разминава с целта и не улучва. Именно това хората са нарекли лъжливо попадение.

Т е е т е т: Изглежда.

С о к р а т: А когато за единия от знаците е налице усещане, а за другия не и знакът на онова, усещането за което отсъствува, се приспособява към присъствуващото усещане, в този случай мисълта непременно се лъже. И с една дума за това, което човек не знае, нито е усещал някога, както изглежда, той не може нито да се излъже, нито да
b има лъжливо мнение, ако има нещо вярно в това, което казваме. Но за онова, което знаем и усещаме,

за него се въртят и забъркват нашите мнения и могат да бъдат истинни и лъжливи — истинно, когато точно и направо събира с едно нещо неговите отпечатъци и знаци, а лъжливо, когато прави това накриво и косо.

Теетет: Това е прекрасно казано, Сократе!

c Сократ: Впрочем, като чуеш следното, ще кажеш, че е още по-прекрасно. Защото е прекрасно да преценяваш вярно, а грозно да се лъжеш.

Теетет: А как иначе?

Сократ: Та ето откъде казват, че става това. Когато восъкът на нечия душа е много дълбок, податлив и добре размекнат, преминаващото през усещанията и отпечатващото се в това „сърце"[61] на душата, което Омир е казал, загатвайки за негова-
d та прилика с восъка, оставя чисти, достатъчно дълбоки и трайни знаци, а хората с такива души, първо, усвояват лесно, второ, са паметливи и поради това не разменят знаците от различните усещания, а си съставят истинни мнения. Тъй като знаците са ясни и разположени свободно, подобни люде бързо ги разпределят и отнасят всеки към неговия оригинален печат, за който именно казват, че е с битие. Точно тези хора са наричани мъдреци. Не смяташ ли, че е така?

Теетет. Абсолютно така е.

e Сократ: А когато нечие сърце е „космато"[62], което всъщност премъдрият поет е възхвалил, или когато е омърсено и от нечист восък, прекалено влажно или твърдо, людете с влажно сърце усвояват бързо, но лесно забравят, а людете с твърдо — обратно. Тези с космати, груби и каменни сърца, примесени било със земя, било с тор, получават неясни първоначални отпечатъци. Неясни са и на людете с твърди сърца, тъй като им липсва дълбочина. Неясни са и на людете с влажни сърца, защото ско-
195 ро се замъгляват от постоянното разтичане. Ако към всичко това се добави и наблъскването на впечатленията едно в друго поради липса на място, в случай че нечия душичка е малка, отпечатъците ще бъдат още по-неясни. Та така става с всички хора, които преценяват лъжливо. Когато гледат, слушат или обмислят нещо, те не могат да отнесат веднага

впечатлението към неговия оригинален печат, правят го бавно и като отнасят не към това, което трябва, в повечето случаи виждат, чуват и обмислят погрешно. На свой ред казват за тях, че се заблуждават относно съществуващото и че са невежи.

b Теетет: Никой не би могъл да е по-прав, Сократе.

Сократ: Да кажем ли тогава, че в нас има лъжливи мнения?

Теетет: Съвсем твърдо.

Сократ. Всъщност и истинни?

Теетет: И истинни?

Сократ: Значи да смятаме вече, че добре сме приели и че е напълно сигурно съществуването на тези два вида мнения, така ли?

Теетет: Напълно сигурно.

Сократ: Но действително се опасявам, че е нещо страшно неприятно един мъж да бъде бърборко.

Теетет: Ама защо? Защо го казваш?

c Сократ: Защото ме дразнят, нека си го кажа, моята несхватливост и празнодумие. С какво друго име може да се нарече това състояние, когато човек не е в състояние да се убеди в аргументите, които обсъжда, и тъпо ги размъква нагоре-надолу, а ако се залови за някой, не може да се откъсне от него?

Теетет: Но ти от какво именно се дразниш?

Сократ: Не само се дразня, но и се боя, че ако някой ме запита: „Сократе, ти всъщност откри какво е лъжлив възглед, че той не възниква в отношението на усещанията помежду им, нито в от-
d ношението на мислите, но при връзката на усещането с мисълта, така ли?“, аз, предполагам, ще отговоря самодоволно, все едно че ние с тебе сме открили нещо хубаво.

Теетет: Според мене, Сократе, изложеното току-що не е грозно.

Сократ: „Следователно твърдиш, ще продължи, че човека, за когото само мислим, но не виждаме, не можем никога да вземем за кон, който на свой ред нито виждаме, нито допираме, и за който само мислим, без да имаме за него никакво

друго усещане, така ли?" Предполагам, ще отговоря, че това искам да кажа.

Теетет: И правилно ще отговориш.

e Сократ: „Ами числото единадесет, ще продължи той, за което само мислим, дали като изхождаме от този аргумент, не можем да го вземем за дванадесет, за което също само мислим?" Та хайде, ти отговори!

Теетет: Добре, ще отговоря, че човек може да помисли единадесет за дванадесет, когато гледа или се допира до нещо. Но за неща, които са в мисълта му, той не би могъл да има такава преценка.

196 Сократ: А мислиш ли, че някой може да реши да разгледа в себе си числата 5 и 7 — имам предвид не 5 или 7 човека, нито нещо друго конкретно, но самите числа 5 и 7, за които казваме, че са отпечатани върху восъка на душата като оригинални знаци за припомняне и че за тях човек не може да направи лъжлива преценка, та ако някой реши да разгледа тези числа, като се запита и си каже колко правят, дали един ще реши и ще каже 11, а друг 12, или всички ще решат и ще кажат, че те правят 12?

b Теетет: Не, кълна се в Зевс! Мнозина ще кажат и 11. Колкото за по-голямо число става дума, толкова повече се бърка. Защото аз мисля, че ти имаш предвид всяко число.

Сократ: Правилно смяташ. И обърни внимание, че в този случай става именно това — човек взема оригиналния восъчен отпечатък на 12 за 11.

Теетет: Изглежда.

Сократ: Тогава не се ли връщаме към нашите първи аргументи? Защото човекът, комуто се случва това, смята, че което знае, е различно от онова, което знае. А казахме, че подобно нещо е невъзможно и именно поради това, за да не трябва един и същ човек да знае и да не знае едновременно едни и същи неща, се принудихме да твърc дим, че не съществува лъжливо мнение.

Теетет: Напълно вярно.

Сократ: Тогава трябва да заявим, че достигането до лъжливо мнение се дължи на нещо друго, а не на разминаването на мисълта с усе-

щането. Защото, ако беше така, ние не бихме се лъгали никога в самите си мисли. А сега излиза, че или не съществува лъжливо мнение, или човек може да не знае това, което знае. Ти кое от двете избираш?

Теетет: Предлагаш ми труден избор, Сократе.

d Сократ: Да, обаче има опасност нашата теза да не допусне нито едното, нито другото. И все пак човек трябва да е готов на всичко. Какво пък, ако се наемем да не се срамуваме?

Теетет: Как да се наемем?

Сократ: Като се решим да кажем какво представлява това да знаеш.

Теетет: И какво безсрамно има в това?

Сократ: Изглежда не съобразяваш, че поначало целият ни разговор тръгна като едно търсене на знанието, какво представлява то за нас незнаещите.

Теетет: Съобразявам, разбира се.

Сократ: Та не смяташ ли за безсрамно, без
e да знаем какво е знание, да заявяваме какво представлява знаенето? Но всъщност, Теетете, ние от много време сме затънали до гуша в този нечист начин на разговаряне. Безброй пъти сме казвали „познаваме“ и „не познаваме“, „знаем“ и „не знаем“, разбирайки се някак помежду си, независимо че същевременно още не знаем какво е знание. Ако искаш, и сега в момента пак употребяваме думите „не зная“ и „разбирам“, все едно, че е редно да ги употребяваме, независимо че сме лишени от знание.

Теетет: Добре, Сократе, но по какъв начин ще разговаряш, ако се въздържаш от тяхната употреба?

197 Сократ: По никакъв, след като съм този, който съм, освен ако не бях специалист в изкуството да се спори. Ако сега присъствуваше такъв човек, щеше да ни каже да се въздържаме от употребата на тези думи и строго щеше да ни смъмри за това, което казвам. Но понеже сме обикновени хора, искаш ли да се осмеля и да кажа какво е това да знаеш? Защото за мене е очевидно, че ще се доберем до нещо.

Теетет: Кълна се в Зевс, осмели се тогава! Имаш голямо извинение, че няма да се въздържиш от употребата на тези думи.

Сократ: Та ти чувал ли си как определят сега знанието?

Теетет: Сигурно, само че в момента не ми идва наум.

b Сократ: Казват, че то е един вид притежаване на знание.

Теетет: Вярно.

Сократ: Нека впрочем да променим малко израза и да кажем „придобиване на знание".

Теетет: Е, та по какво според тебе второто се различава от първото?

Сократ: Може би по нищо. Но провери заедно с мене това, което решиш, че ти казвам.

Теетет: Стига само да мога.

Сократ: На мене впрочем не ми изглежда едно и също това да си придобил и да имаш. Примерно, ако човек си купи горна дреха и макар че разполага с нея, не я носи, ние не бихме казали, че той я има, но че се е сдобил с нея.

Теетет: Правилно.

c Сократ: Виж тогава дали е възможно по същия начин човек да се е сдобил със знание, но да го няма и също като за наловилия диви птици, гълъби и друго, който си е направил у дома гълъбарник и ги отглежда, бихме могли да кажем в някакъв смисъл, че винаги ги е имал, понеже се е сдобил с тях, нали?

Теетет: Да.

Сократ: Но в друг смисъл можем да кажем, че той не разполага с никоя птица, но че е налице за него отнасящата се до тях възможност, след като ги е наловил и е направил да му бъдат подръка в собствения му двор, да вземе и подържи,
d когато поиска, която пожелае, и пак да я пусне и да може да прави това колкото пъти реши.

Теетет: Така е.

Сократ: Всъщност както по-напред изработихме в човешките души не знам каква фигура от восък, нека сега да направим във всяка душа по един гълъбарник с най-разнообразни птици в не-

го — едни от тях на ято, отделно от останалите, други по няколко, трети поединично насред всички, където се случи, да кацнат[63].

e Теетет: Да кажем, че сме го направили. А после какво?

Сократ: Докато сме деца, редно е да кажем, че тази клетка е празна, като наместо птиците мислим за знания. А придобие ли човек някакво знание и затвори ли го в оградeното място, редно е да кажем, че е открил или усвоил работата, за която е това знание, и че в това се изразява знането.

Теетет: Нека да бъде така.

198 Сократ: Помисли тогава наново с какви имена трябва да наречем знанието, което човек пожелае да залови, да подържи в ръка и пак да пусне — дали със същите, които му е дал, когато го е придобил, или с други. Оттук ще разбереш по-ясно какво искам да кажа. Смяташ ли, че аритметиката е изкуство?

Теетет: Да.

Сократ: Предположи тогава, че тя е ловитба на знанията, отнасящи се до всички прояви на четното и нечетното.

Теетет: Предполагам.

Сократ: Според мене впрочем чрез това изкуство човек лично държи в подчинение знанията за числата и когато иска, може да ги предаде на

b друг.

Теетет: Да.

Сократ: И казваме, че предаващият обучава, а приемащият учи, както и че придобилият и имащ в гълъбарника, за който стана дума, знае.

Теетет: Точно така.

Сократ: Хайде тогава насочи вече вниманието си към следващото! Нали, ако човек е завършен аритметик, знае всички числа? Защото в душата му са налице знанията за всички числа.

Теетет: Е и какво?

c Сократ: Тогава дали подобен човек би могъл да преброи тези числа било сам в себе си, било в нещо от външните неща, които имат брой?

Теетет: Как да не може?

Сократ: Но ние ще определим, че броенето не е нещо различно от това да определим колко е числото в някакъв случай.

Теетет: Така е.

Сократ: Значи излиза, че човек се заема да преценява като незнаещ това, което знае, числото, за което ние приехме, че му е известно изцяло. Сигурно ти се случва да чуваш подобни оспорвания[64].

Теетет: На мене, да.

d Сократ: Следователно, като правим сравнение с лова и придобиването на гълъби, ще кажем, че в този лов има два етапа — първият е до придобиването и заради придобиването, а вторият е за вече придобилия, който улавя и държи в ръка каквото е уловил отдавна. Така и човекът, който отдавна е уловил и има определени знания, може наново да ги изучи, като се заеме пак и задържи знанието на всяко нещо, което е придобил отдавна, но което междувременно не му е било в мисълта, нали?

Теетет: Вярно.

e Сократ: Това именно попитах преди малко — какви имена е редно да употребяваме в случаите, когато аритметикът се кани да брои или граматикът да чете нещо. Дали в подобни случаи те знаят и наново се канят да научат от себе си това, което знаят?

Теетет: Да, но е абсурдно, Сократе.

Сократ: Добре, но да кажем ли, че те ще броят и четат това, което не знаят, след като сме признали, че единият знае всички числа, а други-
199 ят всички букви?

Теетет: Да, ама и това е безсмислено.

Сократ: Тогава искаш ли да кажем, че никак не ни интересуват имената, нито накъде харесва някому да дърпа „знаенето“ и „научаването“, след като сме определили, че да сме придобили знание е едно, а да имаме друго? Затова според нас е невъзможно човек да не е придобил това, което е придобил, така че никога не се случ-
b ва някой да не знае това, което знае. Възможно е обаче да стигне до лъжливо мнение по този въ-

прос. Защото човек може да няма знание за нещо и наместо за него да достигне до знание за друго, когато, тръгнал на лов за някакво знание, по погрешка улавя едно наместо друго от летящите знания. Значи тогава той мисли, че 11 е 12, смесвайки своето вътрешно знание за числото 11 с това за 12 и улавяйки един вид див гълъб наместо питомен.

Теетет: Това има смисъл.

Сократ: Но когато улови това, което се заеме да улови, дали тогава човек не се лъже и не преценява правилно? Дали именно така не възникват истинното и лъжливото мнение и нищо
c от това, което ни дразнеше в преходното разсъждение, вече не се изпречва на пътя ни? И тъй може би ще се съгласиш с мене.Или как ще постъпиш?

Теетет: Ще се съглася.

Сократ: Отървахме се впрочем от положението човек да не знае това, което знае. Защото още никъде не се е случвало някой да не е придобил това, което е придобил, независимо дали се заблуждава за нещо, или не се заблуждава. Но ми се струва, че пред очите ми се върти по-страшно положение.

Теетет: Какво положение?

Сократ: Когато лъжливото мнение ще се породи от подмяната на едно знание с друго.

Теетет: Как именно?

d Сократ: Най-напред, когато някой има знание за нещо, но не знае тъкмо него не поради незнание, а поради своето знание, после, когато смята това за друго, а другото за това. Не е ли крайно абсурдно при наличието на знание душата да не разпознава нищо и за всичко да е незнаеща? Ако следваме този аргумент, нищо не пречи да твърдим, че и наличното незнание може да способствува човек да познае нещо и наличната слепота — да види, щом като знанието ще доведе някого до незнаене.

e Теетет: Навярно, Сократе, не постъпихме хубаво, като поставихме птици само за знанията. Трябваше да поставим да летят заедно с тях в ду-

и незнания и като улавя ту знания, ту незнания, ловуващият да си съставя за едно и също нещо лъжливо мнение при незнание и истинно при знание.

Сократ: Не е лесно, Теетете, все пак да не получиш похвала. Но пак прецени това, което рече. Нека да е така, както казваш. Който именно улови незнание, казваш ти, ще си състави лъжливо мне-
200 ние, нали?

Теетет: Да.

Сократ: Да, но естествено поне няма да смята, че преценява лъжливо.

Теетет: Как така?

Сократ: Напротив — ще смята, че е истинно, и ще се държи като знаещ по въпроса, в който се е излъгал.

Теетет: Ами да.

Сократ: Ще си мисли значи, че е уловил и има знание, а не незнание.

Теетет: Явно.

Сократ: И така направихме голяма обиколка и отново сме в безизходицата от началото. Защото онзи наш изобличител ще се разсмее и ще каже:
b „Отлични мои, дали ако човек разполага и с едното, и с другото — и със знанието, и с незнанието, може да вземе едното, което знае, за другото, което знае? Или ако знае едното, а другото не, може да вземе това, което знае, за онова, което не знае? Или да сметне това, което не знае, за онова, което знае? Или вие отново ще ми кажете, че на свой ред съществуват знания за знанията и незнанията, с които, като се сдобие, човек ги затваря в някакви други смешни гълъбарници или восъчни измислици и до-
c дето ги притежава и са му подръка в душата, знае? Така несъмнено вие сте принудени, обикаляйки безброй пъти, да стигнете все до същото, без да постигате нищо повече.“ Какво ще отговорим на това, Теетете?

Теетет: Ама аз, Сократе, кълна се в Зевс, не мога да кажа какво е нужно.

Сократ: Дали тези думи не ни упрекват, чедо, и дали не ни показват, че неправилно търсим лъжливото мнение преди знанието и неправилно сме

d изоставили него? А е невъзможно човек да разбере какво е лъжливо мнение, преди да схване достатъчно какво представлява знанието.

Теетет: В този момент, Сократе, е необходимо да смятаме, както ти казваш.

Сократ: Тогава някой ще каже ли пак отначало какво е знание? Защото сигурно няма да се откажем все пак да го определим по някакъв начин.

Теетет: Ни най-малко, стига само ти да не се откажеш.

Сократ: Хайде, кажи тогава с кой отговор бихме си противоречели най-малко.

e Теетет: С това, което се опитахме да кажем при предишното разсъждение. Защото не ми идва нищо друго наум.

Сократ: Какво е това?

Теетет: Това, че истинното мнение е знание. Сигурно да си съставяш истинно мнение значи да не грешиш, а и всичко, което се поражда от него, е красиво и добро.

Сократ: Превеждащият през река, Теетете, казва, че тя ще покаже. Ако изследваме това пътем, то може би ще ни се изпречи и само́ ще ни
201 открие каквото търсим. Но ако стоим на едно място, явно нищо няма да стане.

Теетет: Прав си. Да вървим тогава и да гледаме!

Сократ: За това впрочем не е нужно дълго разглеждане, защото цяло едно изкуство ти разкрива, че не е знание.

Теетет: Как го разкрива и кое е то?

Сократ: Това на най-големите мъдреци, които хората наричат ретори и съдебни оратори. Те убеждават посредством своето изкуство не като учат на нещо, а като карат хората да имат това мнение, което те желаят. Или ти ги смяташ за толкова спо-
b собни учители, щото да могат за малкото вода на водния часовник[65] да изяснят добре на тези, които не са присъствували, истината за случилата се кражба на пари или някакво друго насилие?

Теетет: Съвсем не смятам така, но че ги убеждават, смятам.

Сократ: А не смяташ ли, че да убедиш някого значи да го накараш да си състави мнение?

Теетет: Ами да.

Сократ: Следователно, когато съдиите се убедят справедливо за неща, които човек може да знае единствено, ако види, а не иначе, преценявайки в случая тия работи със слушане и достигайки
c до правилно мнение, те биват убедени правилно и отсъждат добре, но преценяват без знание, така ли?

Теетет: Точно така.

Сократ: Но, мили мой, ако истинното мнение в съдилището и знанието бяха тъждествени, не би било възможно способният съдия да достигне до правилно мнение без знание. Сега излиза, че те двете са нещо различно.

Знанието е истинно мнение с обяснение на смисъла

Теетет: Сега ми идва наум, Сократе, това, което чух от един човек. Бях го забравил. Той каза, че знанието е истинно мнение с обяснение на смисъла[66], докато мнението без
d обяснение оставало извън знанието; не можело да се знае това, което нямало обяснение, а това, което имало, можело — така се изрази той дословно.

Сократ: Наистина хубаво го казваш. Но кажи тогава как различаваш това, което може да се знае и което не може. Дали ти и аз сме чули едно и също нещо?

Теетет: Добре, но не знам дали ще открия. Мисля обаче, че ще мога да следя, ако говори друг.

Сократ: Чуй тогава моя сън наместо твоя. Защото на мене също ми се струваше, че чувам от
e едни хора, че, така да се каже, основните елементи, от които се състоим ние и останалите неща, не се поддават на обяснение. Всеки един можел да се назове сам по себе си, но нищо друго не било възможно да се каже за него в добавка, нито че
202 съществува, нито че не съществува. Защото това би означавало вече да му се добавя битие или не битие. А не трябвало да се добавя нищо, ако човек говорел единствено за този елемент. Впрочем не

трябвало да се добавя нито „самия“, нито „онзи“,
нито „всеки“, нито „единствено“, нито „този“, нито
ред други определения. Защото тези определения
били блуждаещи и се отнасяли към всичко като
нещо, различно от онова, към което се добавяли.
А ако било възможно да се говори за подобен еле-
мент и той имал свой собствен смисъл, трябвало да
се говори без намесата на всичко останало. При
това положение било невъзможно да се обясни с
b думи което и да е от първоначалата — те можели
единствено да се нарекат и да имат само име. До-
като съставените от първоначалата неща по същия
начин, както са сплетени от елементи, така и
сплитането на имената им представлявало обяс-
нение — същността на обяснението била в сплита-
нето на имена. По този начин именно основните
елементи се оказват лишени от смисъл и непозна-
ваеми, но можещи да се усетят, докато слоговете[67]
били познаваеми, обясними и допускащи да се пре-
ценят с истинно мнение. Та когато някой достиг-
нел до **истинно мнение за нещо без обяснение** на
c неговия смисъл, душата му владеела истината за
това нещо, но без да имала познание. Защото чо-
век, който не бил в състояние да даде или да въз-
приеме обяснението на смисъла на едно нещо, ня-
мал знание за него. В случай че се сдобиел с по-
добно обяснение, той ставал знаещ за всичко това
и достигал до пълното знание. Ти това ли си чул
насън или нещо друго?

Теетет: Точно това, разбира се.

Сократ: Приемаш ли тогава това положение,
че знанието е истинно мнение с обяснение на сми-
съла?

Теетет: Напълно.

d Сократ: Дали, Теетете, успяхме сега в този
ден да достигнем по този начин до отговора, който
от древно време толкова мъдри мъже са търсили и
са остарявали, преди да открият?

Теетет: Поне според мене, Сократе, това, кое-
то изрекохме току-що, звучи прекрасно.

Сократ: И вероятно нещата стоят така. Защо-
то кое знание би било възможно без правилно мне-

ние и обяснение на неговия смисъл? Едно нещо от казаното обаче не ми харесва.

Теетет: Кое именно?

Сократ: Точно това, което смятаме, че звучи
e най-елегантно — че елементите са непознаваеми, а родът на сloговете — познаваем.

Теетет: Е, не е ли правилно?

Сократ: Несъмнено трябва да разберем. Защото като един вид заложници за тезата ние имаме примери, с които си послужи казалият всичко това

Теетет: Кои примери?

Сократ: Елементите, наречени букви, и сричките[68]. Или ти смяташ, че реклият това, за което говорим, е имал нещо друго предвид?

Теетет: Не, това е имал предвид.

203 Сократ: Нека тогава да се върнем към тях и да ги подложим на проверка или по-скоро самите себе си. Да видим дали така или не така сме научили буквите. Хайде първо да отговорим на въпроса, дали сричките имат смисъл, а буквите са лишени от смисъл.

Теетет: Сигурно.

Сократ: Точно така ми изглежда и на мене. Примерно, ако някой запита за първата сричка на името Сократ ето така: „Кажи, Теетете, какво е „Со"?, какво ще отговориш?

Теетет: Че е „с" и „о".

Сократ: Значи това обяснение даваш на смисъла на сричката, така ли?

Теетет: Аз, да.

b Сократ: Хайде тогава, дай такова обяснение и на смисъла на „с".

Теетет: А как да нарече човек елементите на една буква? Защото всъщност, Сократе, „с" е и беззвучна, само някакъв шум, все едно че езикът свисти. Докато на свой ред „б" не е нито звук, нито шум и така е с повечето букви. Тъй че съвсем правилно се казва, че те са лишени от смисъл. И най-ясните от тях имат само звук, но не и някакъв смисъл.

Сократ: Значи това, друже, ние вече сме установили във връзка със знанието.

Теетет: Очевидно.

c Сократ: Добре, ама дали сме доказали пра-

вилно, че не буквата, а сричката е познаваема?

Теетет: Вероятно.

Сократ: Хайде тогава да видим дали казваме, че двата елемента заедно образуват сричката и всички, ако те са повече от два, или от тяхното свързване се получава една идея.

Теетет: На мене ми се струва, че всички елементи заедно.

Сократ: Прецени впрочем с помощта на двете букви „с" и „о". Двете образуват първата сричка на моето име. Запознаващият се с нея дали се запознава с двете букви?

d Теетет: Ами да.

Сократ: Значи познава „с"-то и „о"-то.

Теетет: Да.

Сократ: Значи не знае и двете и без да знае нито едната, нито другата, познава двете заедно, така ли?

Теетет: Да, но е странно и абсурдно, Сократе.

Сократ: Да, но ако е необходимо човек да знае всяка от двете, за да разбере двете заедно, крайно необходимо е, когато човек се кани да разбере една сричка, предварително да разбира съставящите я букви. Така нашата хубава теза ни убегна и потъна в земята.

e Теетет: И то съвсем изведнъж.

Сократ: Защото не я пазим добре. Трябваше навярно да определим сричката не като букви, а като един определен вид, получаващ се от тях, имащ една своя идея и различен от буквите.

Теетет: Разбира се. Навярно би било по-скоро така, отколкото иначе.

Сократ: Нека да гледаме добре и да не предаваме така немъжествено една толкова благородна и възвишена теза!

Теетет: Не, разбира се.

204 Сократ: И тъй нека бъде така, както сега твърдим — слогът да се получава като една идея от взаимната връзка на елементите, както и при буквите, така и при всички други случаи.

Теетет: Точно така.

Сократ: Тогава той не трябва да има части.

Теетет: Защо?

Сократ: Защото цялото на това, което има части, по необходимост е равно на съвкупността на частите. Нали смяташ, че цялото се образува от частите като един вид, различен от всички части[69]?

Теетет: Да, поне аз смятам.

Сократ: Но дали тогава наричаш сумата и
b цялото тъждествени, или всяко е различно от другото?

Теетет: Нямам ясен отговор, но понеже ме караш да отговарям усърдно, се излагам на риск и казвам, че всяко е различно.

Сократ: Усърдието ти е право, Теетете. Но трябва да видим дали и отговорът.

Теетет: Несъмнено трябва.

Сократ: Следователно цялото ще се различава от сумата според сегашната теза, така ли?

Теетет: Да.

Сократ: А съвкупността и сумата различават ли се по нещо? Примерно, когато кажем едно, две,
c три, четири, пет, шест и когато два пъти по три пъти по две или четири и две или три, две и едно, дали във всички тези случаи казваме едно и също или различни неща?

Теетет: Едно и също.

Сократ: Дали нещо друго, а не шест?

Теетет: Не друго.

Сократ: Значи при всеки израз сме говорили за сумата шест.

Теетет: Да.

Сократ: Нищо ли не казваме отново, като говорим за съвкупността?

Теетет: Непременно казваме нещо.

Сократ: И не нещо друго, а шест, нали?

Теетет: Не нещо друго.

d Сократ: Значи поне за нещата, изразявани с числа, това, което наричаме сума и съвкупност, са тъждествени, така ли?

Теетет: Очевидно.

Сократ: Нека тогава да представим тези работи по следния начин. Числото, изразяващо плетъра, и плетърът са тъждествени, нали!

Теетет: Да.

Сократ: Същото се отнася и за стадия[70].

Теетет: Да.

Сократ: А също числото на войската и войската и с всички подобни неща е така, нали? Защото всяко число е равно на сумата от битието на всяко от тях.

Теетет: Да.

Сократ: Но дали числото на всички тези неща е нещо друго, а не неговите части?

e Теетет: Не, това е.

Сократ: Значи което има части, може да се каже, че се състои от частите си, така ли?

Теетет: Очевидно.

Сократ: Но вече е прието, че съвкупността е сумата на частите, щом като всяко число ще бъде сума.

Теетет: Така е.

Сократ: Значи цялото се състои от части. Защото, бидейки сума, то би било съвкупността от частите си.

Теетет: Изглежда, не се състои.

Сократ: Но частта може ли да бъде част от нещо друго, а не от цялото?

Теетет: Може, от сумата.

205 Сократ: По мъжки се сражаваш, Теетете. Но сумата нали затова е сума, защото не ѝ липсва нищо.

Теетет: Така трябва да е.

Сократ: Но нали и цяло ще е също това, на което по никакъв начин не му липсва нищо? А на което му липсва, то не е нито цяло, нито сума, доколкото тя също е като цялото и се получава като него.

Теетет: Сега аз мисля, че цялото и сумата не се различават по нищо.

Сократ: Не казахме ли, че на това, което има части, цялото и сумата ще представляват съвкупността от всички части?

Теетет: Точно така.

Сократ: Впрочем не се ли върнахме пак към
b въпроса, с който се заехме преди малко? Щом като сричката не е равна на буквите, необходимо е те да не са нейни части или ако тя е тъждествена с тях, да бъде познаваема като тях.

Теетет: Така е.

Сократ: Нали за да не стане това, положихме, че тя е нещо различно от тях?

Теетет: Да.

Сократ: А щом като буквите не са части на сричката, можеш ли да посочиш нещо друго, което е част от сричката, без това да бъдат буквите?

Теетет: Изключено е. Защото, ако се съглася, че тя има някакви части, навярно ще е смешно да оставя буквите и да тръгна за други части.

c Сократ: Значи според сегашната теза, Теетете, сричката безусловно би била една определена неделима идея.

Теетет: Изглежда.

Сократ: Тогава ти си спомняш, мили мой, че преди малко в предишното разсъждение ние, смятайки, че е добре казано, приехме, че смисълът на първоначалата, от които са съставени другите неща, не може да се обясни, тъй като всяко от тях било в себе си несъставено и за него човек не можел да каже правилно, добавяйки му нито „това“, нито „е“, понеже били чужди и различни неща, та поради тази причина първоначалата оставали без обяснение и непознаваеми. Спомняш си, нали?

Теетет: Спомням си.

d Сократ: Тогава дали не поради друга, а поради тази причина това, което е с един вид, е и неделимо?

Теетет: Очевидно.

Сократ: Следователно сричката попада в същия вид, щом като няма части и представлява една идея, така ли?

Теетет: Точно така.

Сократ: Но ако е сума от букви и нещо цяло, а те са нейни части, по подобен начин ще бъдат познаваеми и обясними и сричките, и буквите, щом като очевидно сумата на частите е тъждествена на цялото.

e Теетет: Съвсем сигурно.

Сократ. А ако става дума за едно и неделимо нещо, както сричката, така и буквата са нео-

бяснимн и непознаваеми. Защото една и съща причина ще доведе до подобен резултат.

Теетет: Не мога да кажа друго.

Сократ: Значи нека да не приемаме, ако някой твърди, че сричката е нещо познаваемо и обяснимо, а буквата — обратно.

Теетет: Да не приемаме, щом трябва да се подчиним на аргумента.

206 Сократ: Ами ако на свой ред някой твърди обратното, дали, осъзнавайки опита си в научаването на буквите, ти няма да приемеш по-скоро него?

Теетет: Какво?

Сократ: Че докато учиш буквите, ти нищо друго не правиш, ами се опитваш, като гледаш и слушаш, да разпознаваш всяка сама за себе си, за да не те обърква мястото им при говорене и писане.

Теетет: Напълно вярно е това, което казваш.

Сократ: Дали при един китарист човек не научава съвършено това именно да може да следи всеки звук и да установява от коя страна идва? Все-
b ки би приел, че това именно са елементите на музиката.

Теетет: Това би приел.

Сократ: Ако трябва да направим заключение и за останалото по буквите и сричките, за които сами имаме опит, ще кажем, че що се отнася до съвършеното изучаване на всяко нещо, родът на елементите предлага по-ясно и основно познание от този на слоговете. И ако някой твърди, че слогът е познаваем, а елементът непознаваем, ще сметнем, че той нарочно или несъзнателно се шегува.

Теетет: Напълно.

c Сократ: Добре, но за това точно могат да се открият и ред други доказателства, така ми се струва. Да не забравяме обаче онова, което решихме да видим посредством тия неща — защо именно се казва, че най-съвършеното знание се получава от свързването на истинно мнение с обяснение на смисъла.

Теетет: Значи трябва да видим.

Сократ: Хайде тогава да видим какво може да означава за нас „обяснение на смисъла“. Спо-

ред мене от трите възможни значения изразът има само едно.

Теетет: Кои именно?

d Сократ: Първото би било да се разкрие собствената мисъл в устна реч посредством имена и глаголи, при което мнението се отразява в потока на устната реч като в огледало или водна повърхност. Или според тебе обяснението на смисъла не е нещо такова?

Теетет: За мене е такова. Несъмнено, когато човек го върши, казваме, че обяснява.

Сократ: Значи на свой ред всеки е в състояние да го прави по-бързо или по-бавно, да покаже какво смята за всяко нещо, стига да не е поначало глух или ням. При това положение ще излезе, че всички, които преценяват правилно нещо, разполагат и с обяснение на смисъла и така никъде по-
e вече правилното мнение не би се пораждало без знание.

Теетет: Вярно е.

Сократ: Но нека впрочем не осъждаме лесно, че не казва нищо този, който твърди, че това, което разглеждаме в момента, е знанието, защото навярно той е искал да каже не това, а че на въпроса, какво представлява едно нещо, на питащия мо-
207 же да се отговори посредством елементите на това нещо.

Теетет: Какво имаш предвид, Сократе?

Сократ: Това, което каза Хезиод за каруцата, че „трябват стотина дървени чарка за каруца"[71]. Тях аз не бих могъл да ги изброя, а мисля, че и ти не би могъл. Но ако ни запиташ какво представлява каруцата, ще сме доволни, ако можем да кажем — колела, оси, горна част, перила, ярем.

Теетет: Точно така.

Сократ: А може би той ще ни сметне за смешни хора, ако ни запита за твоето име и ние му отговорим сричка по сричка, преценявайки правилно и казвайки това, което казваме, като си мислим,
d че сме добри познавачи на буквите и че разполагаме поради това със смисъла на името Теетет и можем да го обясним и че нищо не можем да обясним със знание, преди да преминем заедно с ис-

тинното мнение през неговите елементи, което впрочем беше казано в разсъждението преди това.

Т е е т е т: Беше казано.

С о к р а т: Значи по същия начин можем да имаме правилно мнение и за каруцата. Но който е в състояние да представи разчленено нейната същ-
c ност чрез ония сто части, той, като добави това, добавя към истинното мнение обяснение на смисъла и постигайки цялото посредством елементите, става наместо правещ предположения опитен и знаещ същността на каруцата.

Т е е т е т: Не смяташ ли, че обяснението е добро, Сократе?

С о к р а т: Ако ти смяташ, друже, и ако приемаш, че обяснението на смисъла на всяко нещо се изразява в изчерпателното излагане на елементите, но че излагането по слогове или по-още по-едри части води до безсмислие, кажи ми, че е това, за
d да го подложим на преценка.

Т е е т е т: Да, приемам го.

С о к р а т: Дали го приемаш, като смяташ, че един човек има значение за даден предмет, когато мисли, че едно и също нещо принадлежи ту на един и същ, ту на друг предмет или и когато е на мнение, че на един и същ предмет принадлежи ту едно, ту друго нещо?

Т е е т е т: Кълна се в Зевс, аз не смятам.

С о к р а т: Забравил ли си тогава, че при началното усвояване на буквите и ти, и другите хора са вършили това?

Т е е т е т: Това ли искаш да кажеш, че в една
e и съща сричка човек взема една буква ту за една, ту за друга и поставя същата буква в сричката, където трябва, ту в друга?

С о к р а т: Това искам да кажа.

Т е е т е т: Кълна се в Зевс, значи не съм забравил, а изобщо не смятам, че такива хора са знаещи.

С о к р а т: Ами когато при подобен случай някой решил да напише „Теетет“, смята, че е редно да напише „Те“ и го напише и на свой ред, наемайки
208 се да напише „Теодор“, смята, че е редно да напише „Фе“ и го напише, ще кажем ли, че той знае първата сричка от вашите имена?

Теетет: Да, но преди малко приехме, че подобен човек е незнаещ.

Сократ: Тогава пречи ли нещо същият човек да се покаже такъв и при написването на втората, третата и четвъртата сричка?

Теетет: Нищо не пречи.

Сократ: А дали тогава, когато премине през буквите една по една и пише подред, той няма да напише „Теетет“ с правилно мнение за името?

b Теетет: Именно тогава.

Сократ: Дали няма да е още незнаещ, но преценяващ правилно, както твърдим?

Теетет: Да.

Сократ: И заедно с правилното мнение ще разполага с обяснение на смисъла. Защото е написал, преминавайки през буквите една по една, което всъщност приехме, че е обяснение на смисъла.

Теетет: Вярно.

Сократ: Значи има, друже, правилно мнение с обяснение на смисъла, което все още не е редно да наричаме знание.

Теетет: Изглежда.

Сократ: И тъй, изглежда, се обогатихме със сън, като сметнахме, че разполагаме с най-вярното обяснение на знанието. Или все още да не се упрекваме? Защото има вероятност човек да определи

c смисъла на обяснението не по този начин, а с останалия от трите начина, с един от които казахме, че ще определи т. нар. обяснение на смисъла онзи, който определя знанието като истинно мнение с обяснение на смисъла.

Теетет: Правилно напомни. Наистина остава още един. Първият начин беше мисълта, дадена като образ в звука, вторият — току-що казаното: пътят през елементите към цялото. А за третия начин какво ще кажеш?

Сократ: Това, което биха казали повечето хора — човек да може да назове определен признак, по който въпросният предмет се различава от всички други предмети.

Теетет: Можеш ли да ми обясниш, като дадеш пример с нещо?

d Сократ: Примерно, ако искаш, мисля, че можеш да приемеш за достатъчен признак на слънцето това, че е най-яркото светило измежду тези, които обикалят земята.

Теетет: Точно така.

Сократ: Схвани тогава какво е основанието на подобно изказване. Това именно имахме предвид преди малко, като казахме, че ако човек схваща онова, по което всяко нещо се различава, ще схване неговия смисъл, както казват някои. А докато се държиш о нещо общо, ще разполагаш със смисъла на онези неща, за които се отнася това общо.

e Теетет: Разбирам. И ми се струва прекрасно да наречем нещо такова „обяснението на смисъла“.

Сократ: Та който към правилното мнение за нещо съществуващо добави отличието му от останалите неща, той става знаещ за това, за което по-рано е правил предположения.

Теетет: Да, така твърдим ние.

Сократ: Но сега, Теетете, след като се приближих до казаното като до перспективно изображение, аз съвсем нищо не разбирам. Докато отстоеше на по-голямо разстояние, ми се струваше, че има някакъв смисъл.

Теетет: Как така?

209 Сократ: Ще ти обясня, ако мога. Разполагайки с правилно мнение за тебе, ако добавя обяснение, те познавам, а ако не, имам само мнение за тебе.

Теетет: Да.

Сократ: А обяснение на смисъла беше тълкуването на твоето отличие.

Теетет: Така е.

Сократ: Значи, когато имам само мнение за тебе, не досягам в мисълта си никое от тези неща, по които ти се отличаваш от другите хора, така ли?

Теетет: Изглежда не.

Сократ: Но досягам впрочем някои от общите неща, с които ти разполагаш не по-малко от всеки друг.

b Теетет: Непременно.

С о к р а т: Хайде за бога, кажи тогава как си съставям мнение в този случай именно за тебе, а не за друг. Представи си, че си мисля за ето този Теетет, който е човек и има нос, очи, уста и така нататък всички членове един по един. Дали впрочем тази мисъл ще бъде причината да мисля поскоро за Теетет, отколкото за Теодор или както се казва, за последния мизиец[72]?

Т е е т е т: Защо да бъде?

С о к р а т: Но ако впрочем мисля не само за тоc зи, който има нос и очи, но и за чипоносия и разногледия, дали отново ще си съставя мнение поскоро за тебе, а не за мене или за хората с подобни носове и очи?

Т е е т е т: Ни най-малко.

С о к р а т: Но за Теетет, мисля, ще се оформи у мене мнение едва когато този твой чип нос отложи и означи в мене някакъв паметен знак за своето различие от останалите чипи носове. И с другите твои особености положението е същото. Та и утре да те срещна, този знак ще ми припомни и ще стане причина да преценя правилно за тебе.

d Т е е т е т: Съвсем вярно.

С о к р а т: Значи и правилното мнение за всяко нещо ще се отнася до отличието.

Т е е т е т: Очевидно.

С о к р а т: Тогава какво още би добавило към правилното мнение обяснението на смисъла? Защото съвсем смешна става заръката, ако се заръчва човек да добавя към мнението си за нещо, по какво то се различава от останалите неща.

Т е е т е т: Как?

С о к р а т: Кара ни да добавим правилно мнение, по какво се различават от останалите неща тези неща, за които имаме правилно мнение, по какво се различават. И така преобръщането при тази заповед на кривака, мандалото или на каквото впрочем се казва, не би имало смисъл и с повече e право можем да наречем това заръка на слепец. Защото именно на лишен от зрение отива да ни кара да вземем това, което имаме, за да разберем нещата, които преценяваме.

Теетет: Кажи впрочем какво искаше да кажеш преди малко, като ме запита!

Сократ: Ако добавянето на обяснение на смисъла, чедо, води до познание, а не до преценка на отличието, това би било най-сладкото нещо и най-прекрасното измежду обясненията, отнасящи се
210 до знанието. Защото да познаем навярно значи
да получим знание, нали?

Теетет: Да.

Сократ: Следователно, както изглежда, запитан какво е знание, човек ще отговори, че това е правилно мнение със знание за различието. Защото според него в това би се изразявало добавянето на обяснение на смисъла.

Теетет: И все пак е съвсем наивно да търсим какво е знание и да кажем, че е истинно мнение със знание било за различието, било за каквото и да е. Значи, Теетете, знанието не може да бъ-
b де нито усещане, нито истинно мнение, нито обяс-
нение на смисъла, добавено към истинното мнение.

Тетет: Изглежда, не може.

Заключение

Сократ: Тогава, мили мой, дали сме все още обременени и дали изпитваме родилни болки във връзка със знанието, или вече сме родили всичко?

Теетет: Кълна се в Зевс, с твоя помощ аз рекох много повече, отколкото носех в себе си.

Сократ: Тогава за всички тези изводи нашият акушерски занаят обявява, че са вятър работа и не заслужават да бъдат отгледани, така ли?

Теетет: Точно така, разбира се.

Сократ: Значи, ако се захванеш да заченеш повторно с друго, сегашната проверка ще е причина, в случай че станеш пълен с нещо по-ценно. А
c ако останеш празен, ще помогне да бъдеш по-
малко тягостен за тези, с които общуваш, и по-благ, понеже, проявявайки разум, няма да смяташ, че знаеш каквото не знаеш. Само дотук се простират възможностите на моя занаят и за нищо повече, нито съм сведущ в това, което знаят и са знаели толкова велики и удивителни мъже. А това акушер-

ство майка ми и аз го получихме от бога — тя да изражда жените, а аз благородните красиви мла-
d дежи. Сега трябва да се явя в царския портик във връзка с подаденото от Мелет обвинение срещу мене[73]. А утре сутринта, Теодоре, нека пак да се срещнем тук.

СОФИСТЪТ

Теодор, Сократ, Чужденецът от Елея, Теетет

216 *Въведение*

Т е о д о р: Както се уговорихме вчера[1], Сократе, пристигаме навреме и ние, а ето и един чуждоземец водим — родом е от Елея, близък на хората от кръга на Парменид и Зенон и несъмнено философ.

С о к р а т: Дали не се лъжеш, Теодоре, и не чуждоземец, а някой бог да ни водиш, както казва Омир[2]? Той твърди, че и други богове, които
b държат на чувството за правда и чест, съпровождат хората, но най-вече богът покровител на гостоприемството, за да следи за техните прави и криви постъпки. Та вероятно и тебе те следва някой от висшите, някой бог опровержител, за да ни надзирава и открива грешките, защото не ни бива много в говоренето.

Т е о д о р: Не е такъв характерът на чужденеца, Сократе. По-умерен е в сравнение с изкусните в споровете люде. Според мене той в никакъв случай не е бог, но все пак е божествен. Защото аз
c смятам всички философи за такива.

С о к р а т: И не без право, приятелю. Само дето се боя, че, така да се каже, да разпознае техния род за човека не е много по-лесно, отколкото божия. Защото поради незнанието на хората те приемат най-различни образи и обикалят градовете не мними, а действително философи, наблюдават отгоре живота на людете отдолу и на едни изглеждат без всякаква стойност, а на други много достойни. Веднъж ги вземат за държавници, друг път за софисти, а понякога у някои хора оставят
d впечатление на съвсем луди. Впрочем с удоволствие бих запитал чужденеца, ако няма нищо против, какво смятат по този въпрос в отечеството му и как ги наричат.

217 Т е о д о р: Кои точно?

С о к р а т: Софиста, държавника и философа[3].

Теодор: Какво ти е неясно и какво точно имаш предвид, като ме питаш за тях?

Сократ: Следното — дали считат всичко това за едно, за две или както са три думите, различават и три рода, като поставят на всеки един и отделно име?

Теодор: Добре! Аз мисля, че на него нищо не му пречи да разгледа тия работи. Или не си съгласен, чужденецо?

b Чужденецът: Така е, Теодоре. Нищо не пречи, нито е трудно да кажа, че ги считат за три неща. Не е малка работа обаче, нито е лесно човек да определи точно какво представлява всяко едно поотделно.

Теодор: Виж как се случи, Сократе, че ти подхващаш въпроси, близки до тези, които му поставяхме, преди да дойдем насам. Той ни се опря със същите думи, които каза и на тебе току-що. Впрочем твърди, че бил слушал достатъчно по тия въпроси и не бил забравил чутото.

c Сократ: Тогава, чужденецо, поне първата ни молба недей да отклоняваш. Това само ни кажи! Как си свикнал и кое ти е по-приятно — сам от себе си в пространно слово ли да излагаш това, което искаш да разкриеш някому, или посредством въпроси примерно като Парменид, чиито прекрасни разсъждения аз слушах като младеж, когато той беше вече старец[4].

Чужденецът: Когато разговаряш със споd коен човек, който се води, е по-лесно така да се разговаря с друг. Иначе е по-добре да говориш сам.

Сократ: Тогава можеш да избереш когото пожелаеш измежду присъствуващите: всички ще ти отговарят кротко. Ако послушаш моя съвет, ще избереш някой от младите — ето Теетет или някой друг, ако вече си наумил.

Чужденецът: Изпитвам известно неудобство, Сократе, след като сега за пръв път съм сред вас, да говоря не в кратки реплики в отговор на вашите въпроси, а да се разпростирам в дълго e слово, макар и отправено към другиго, и да правя така един вид демонстрация. Всъщност на току-що

казаното не е толкова лесно да се отговори, както човек може да предположи по поставянето на въпроса. Напротив, то се нуждае от доста пространно обсъждане. От друга страна, за мене е очевидно, че има нещо нелюбезно и невъзпитано в това да не угодя на тебе и на присъствуващите тук, особено пък след като каза, каквото каза. Впрочем аз напълно приемам Теетет за събеседник, като имам
218 предвид по-раншните си разговори с него, а и твоята сегашна препоръка.

Теетет: Тогава постъпи тука, чужденецо, и както каза Сократ, всички ще ти бъдат благодарни.

Чужденецът: Струва ми се, че по това, Теетете, няма какво повече да се отговори. Както се вижда, нататък ще разговарям вече с тебе. Но ако те уморя и ти досадя с продължителността на разговора, не мене вини, а присъствуващите тук твои другари.

b Теетет: Да, но сега мисля, че това няма да ме накара да се откажа. Впрочем случи ли се нещо такова, ще вземем за помощник ето и Сократ, Сократовия съименник, мой връстник и спортен другар, който често се излага на трудности заедно с мене и затова е навикнал[5].

Демонстриране на подхода и прилагането му в пет определения на софист

Чужденецът: Имаш право. Това ти сам ще решиш в хода на обсъждането. Заедно с мене ти трябва да обсъдиш, заемайки се сега най-напред със софиста — така ми се струва и да се опиташ
c да разкриеш в слово какво представлява той. Защото до този момент имаме с тебе като нещо общо за него само името му. Но по въпроса, за какво се употребява то, сигурно всеки от нас си има лично мнение. А за всичко е редно да сме съгласни по-скоро за самото нещо, изразено в думи, отколкото само за името без обяснение на смисъла му. Родът на софиста, с чието обсъждане сме намислили да се наемем, не е измежду най-лесните за разбиране какво представлява. Всички отдавна са на едно мнение, че преди да се заеме с нещо

значително, за което си струва да се потруди до-
d бре, човек трябва да се подготви по-напред върху нещо незначително и по-лесно. Та сега, Теетете, аз давам и на нас двамата този съвет — след като смятаме, че родът на софиста е нещо трудно и мъчно за улавяне, нека да си упражним по-напред начина на преследване върху нещо друго по-лесно. Разбира се, ако ти не можеш да кажеш друг по-бърз начин.

Теетет: Не, не мога.

Чужденецът: Искаш ли тогава да тръгнем по петите[6] на някое просто нещо и да се опитаме да го използуваме като пример за по-важното?

e Теетет: Да.

Чужденецът: Тогава какво можем да вземем за пример — нещо добре известно, незначително, но допускащо все пак обяснение не в по-ниска степен от значителните неща? Например въдичарят. Нали той е за всички нещо известно и незаслужаващо човек да се отнася към него чак толкова сериозно?

219 Теетет: Така е.

Чужденецът: Надявам се обаче, че тъй ще достигнем до самия начин на изследване и до нужното обяснение на това, което искаме.

Теетет: Хубаво би било.

Чужденецът: Хайде тогава да започнем по този начин и с това. Кажи ми да смятаме ли въдичаря за владеещ някакъв занаят или за човек без занаят, но притежаващ друг вид умение.

Теетет: Ни най-малко не е човек без занаят.

Чужденецът: Да, но горе-долу всички занаяти се делят на два вида.

Теетет: Как?

Чужденецът: От една страна, земеделието и всякакъв род грижи за смъртно тяло, от друга, занаятите, отнасящи се до съставеното и изкуствено създаденото, което сме нарекли оръдие и по-
b съда, и накрая подражателното изкуство. Всички тези занаяти с пълно право бихме нарекли с едно име.

Теетет: Как и с какво?

Чужденецът: За всяко нещо, което първо

не съществува, а по-късно някой го изкарва на бял свят, сигурно казваме, че изкарващият го твори, а за изкараното — че се твори.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Но това свойство притежават всички занаяти, които изброихме току-що.

Теетет: Имат го, разбира се.

Чужденецът: Трябва да ги наречем накратко в заключение творческо изкуство.

c Теетет: Добре.

Чужденецът: А след това на свой ред идва видът занаяти, свързани с ученето и узнаването, с печеленето на пари, със състезанието и лова. След като тези занаяти не творят нищо, а овладяват с думи и дела съществуващото и вече възникналото или се противопоставят на оня, който иска да ги овладее, сигурно би било най-подходящо всички представители на този вид да наречем съвкупно изкуство на придобиването.

Теетет: Да, върви.

d Чужденецът: След като всички занаяти без изключение се делят на творчески и придобиващи, къде да поставим, Теетете, въдичарството?

Теетет: Разбира се, очевидно в изкуството на придобиването.

Чужденецът: А то не се ли дели на два вида? При единия придобиването става със съгласието на двете страни и чрез размяна посредством дарове, заплащане и купуване, а при другия изцяло чрез овладяване с дела или думи. И този вид би трябвало да се нарича изкуство на овладяването.

Теетет: От казано очевидно следва да е така.

e Чужденецът: Ами изкуството на овладяването не би ли трябвало да се раздели на две?

Теетет: Как?

Чужденецът: Като поставим на една страна всичко открито свързано със състезаване, а на друга — всички начини на лов, които стават скрито.

Теетет: Да.

Чужденецът: Нямаме основание обаче да не разделим и ловния занаят на две.

Теетет: Кажи как!

Чужденецът: Като отделим на една страна ловенето на неживо, а на друга на живо.

Теетет: Хубаво, щом като са два вида.

220 Чужденецът: Как да не са? И е редно да оставим настрана ловенето на неживо, защото то е без име, като се изключат някои видове гмуркане и някои други подобни дейности без значение, а упражняванията лов на живи същества да наречем животловуване.

Теетет: Да.

Чужденецът: Но не би ли имал право човек да каже, че на живоловуването видът му е двоен: от една страна на животни по сушата — който вид може да се раздели на много подвидове с много имена и да се нарече изкуство на ловуване по суша, а другия на плуващи животни, който да се нарече в целостта си изкуство на ловуване във вода?

b Теетет: Разбира се.

Чужденецът: Виждаме обаче, че единият клон на плуващия вид лов се занимава с птици а другият с водни животни, нали?

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Ловуването на всякакъв вид птици в цялост сигурно се нарича птицеловство.

Теетет: Така се нарича, разбира се.

Чужденецът: А ловуването на водни животни почти цялото се нарича риболовство.

Теетет: Да.

Чужденецът: Ами този вид лов на свой ред не можем ли да разделим на два основни подвида.

Теетет: На какви?

Чужденецът: На такъв, при който животното се улавя с примка, и на друг, при който с нанасяне на удар.

c Теетет: Какво имаш предвид и въз основа на какво ги делиш на две?

Чужденецът: Понеже при първия във всички случаи нещо се обхваща, за да му се препречи пътят, вероятно ще го наречем лов с примка.

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: Кошовете за риба, мрежите,

серкметата, клуповете и подобните средства дали можем да наречем не примки, а по друг начин?

Теетет: Не можем.

Чужденецът: Значи тази част от лова ще наречем ловуване с примка или с друго подобно име.

Теетет: Да.

Чужденецът: А ловът, който става с въдици и харпуни чрез удар и е различен от горния, се-
d га трябва да наречем с една дума „лов с удар“. Или някой, Теетете, би го нарекъл по-добре?

Теетет: Нека да не обръщаме внимание на името! И това е добро.

Чужденецът: Да, но ловът с удар, който става нощем на светлината на огън, струва ми се, самите занимаващи се с ловуване, така се е случило, са го нарекли „лов на огън“.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Дневният лов пък, защото и харпуните имат на върха си кука, се нарича в цялост „лов с кука“.

e Теетет: Е, да, нарича се.

Чужденецът: Да, но от лова с кука, който е лов с удар, този, който се върши отгоре надолу поради това, че използува харпуни, той, струва ми се, е получил името „лов с харпун“.

Теетет: Да, някои му казват така.

Чужденецът: Но остава все пак още един вид.

Теетет: Какъв е той?

Чужденецът: Ловът с противоположен начин на удар. Той става с кука и с раняване не на която и да е част на рибата, както е при харпуна,
221 но винаги в главата и на устата на това, което се лови и с изтегляне на уловеното в обратната посока отдолу нагоре посредством пръчката и прътa на въдицата. С какво име ще кажем, че трябва да се нарече този вид лов, Теетете?

Теетет: Мисля, че с това, което си поставихме за задача преди малко да изследваме. Именно до него достигнахме.

b Чужденецът: Значи ти и аз достигнахме до съгласие във връзка с въдичарството не само

за името, но получихме и достатъчно обяснение за тази дейност. От целостта на всички занаяти половината е придобиваща, а от придобиващата една част е свързана с овладяване, част от нея е ловът, а от лова живоловуването, от което е част ловуването във вода, от него пък целият долен отдел е риболовство, част от риболовството става с удар и от този вид е част ловът с кука, а от него е част
c това риболовство, което става с раняване и издърпване отдолу нагоре и което, получило име с уподобяване на самата дейност и именувано въдичарство, се оказва това, което търсим в момента.

Теетет: Та това се изясни напълно достатъчно.

Чужденецът: Хайде, следвайки този пример, да се опитаме да открием и за софиста какво представлява!

Теетет: Точно така, да се опитаме.

Чужденецът: Но впрочем това беше първият въпрос — как да определим въдичаря: като обикновен човек или като притежаващ някакъв занаят.

Теетет: Да.

d Чужденецът: Та и в този случай, Теетете, как ще определим софиста, като обикновен човек или действително като специалист[7]?

Теетет: В никакъв случай като обикновен човек. Разбирам какво искаш да кажеш — че той непременно трябва да бъде такъв, щом като има такова име.

Чужденецът: Добре, но както е редно, трябва да му отредим някакъв занаят.

Теетет: Е, и какъв всъщност ще е той?

Чужденецът: В боговете се кълна! Дали не пропуснахме сродството помежду им?

Теетет: Между кого и кого?

Чужденецът: Между въдичаря и софиста.

Теетет: Какво сродство?

Чужденецът: На мене и двамата ми се струват един вид ловци.

e Теетет: Вторият е ловец на какво? Защото за първия казахме.

Чужденецът: Преди малко разделихме,

струва ми се, цялото ловуване на две, като отделихме лова по суша от този по вода.

Теетет: Да.

Чужденецът: И подробно разгледахме лова във вода, доколкото се занимава с плуващи животни, които живеят във водата. А лова по суша оставихме, без да го делим на части, като казахме, че бил с много видове.

222 Теетет: Точно така.

Чужденецът: Впрочем дотук софистът и въдичарят вървят заедно по пътя на изкуството на придобиването.

Теетет: Изглежда, е така.

Чужденецът: Но достигнали до ловуването на живи същества, те се разделят. Единият се отправя, струва ми се, към морето, реките и езерата, за да лови животните там.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: А другият се отправя към земята и също към реки, но от друг вид, към поля с изобилно богатство и младост, за да овладее техните създания.

b Теетет: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Ловуването по суша се дели на два големи дяла.

Теетет: Кои са те?

Чужденецът: Единият е ловът на питомни, а другият на диви същества.

Теетет: Та съществува ли такъв лов — на питомни същества?

Чужденецът: Съществува, ако човекът е все пак питомно същество. Приеми, което искаш — или смятай, че никое същество не е питомно, или че има други питомни същества, а човекът е диво, или на свой ред, че човекът е питомно същество, но че не съществува лов на хора. Та което от тези положения решиш, че можеш да приемеш, отдели ни го.

c Теетет: Добре, чужденецо! Смятам, че сме питомни същества и че съществува лов на хора.

Чужденецът: Нека обаче и лова на питомни същества да разгледаме като нещо двойно!

Теетет: Като се основаваме на какво?

Чужденецът: Като определим разбойничеството, заробването, тиранската власт и всички видове война, всички заедно като лов с насилие.

Теетет: Хубаво.

Чужденецът: А говоренето в съда, пред народа и изобщо устното общуване на свой ред като един вид единна дейност наречем изкуство, пос-
d тигащо целта си с убеждаване.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Всъщност нека да назовем двата рода изкуство на убеждаването!

Теетет: Кои са те?

Чужденецът: Единият в частния, а другият в обществения живот.

Теетет: Да, тези два рода съществуват.

Чужденецът: Нали на свой ред единият от видовете ловуване в частния живот е срещу заплащане, а другият е свързан с даряване?

Теетет: Не разбирам.

Чужденецът: Както изглежда, не си обърнал внимание на ловуването на влюбените.

Теетет: На какво да обърна внимание?

e Чужденецът: На това, че на уловените от тях те дават и подаръци.

Теетет: Съвсем вярно е това, което казваш.

Чужденецът: Та това нека да е вид на любовното изкуство!

Теетет: Точно така.

Чужденецът: От изкуството срещу заплащане едното, обръщайки се с думи, примамва с любезни обноски и изобщо с доставяне на удоволствие и използува полученото заплащане само за изхранване на ласкателя. Подобно изкуство според
223 мене всички бихме нарекли услаждащо[8].

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: А това, което обещава, че заниманията му са уж заради добродетелта, но всъщност иска да му се заплаща, този вид нали е редно да наречем с друго име?

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: С кое по-точно? Опитай се да кажеш.

Теетет: Ясно е впрочем. Струва ми се, че от-

крихме софиста. Защото, казвайки това, смятам, че го наричаме с подходящото име.

b Чужденецът: Тогава, Теетете, като следваме нашия аргумент, както изглежда, излиза, че частта от изкуството да присвояваме, да овладяваме, да придобиваме, частта от ловното изкуство, от живоловуването и ловитбата на животни, които ходят по суша, от лова на хора и лова с убеждаване, частта от лова в частния живот, вършен срещу заплащане, и то в пари, който има вид на обучение и е насочен към богати и знатни младежи, това изкуство, както излиза в нашия разговор сега, трябва да наречем софистическо.

Теетет: Безусловно.

c Чужденецът: Но нека да погледнем и по този начин. Защото това, което разглеждаме в момента, не се отнася за обикновено изкуство, а за доста сложно. И според онова, което сме говорили по-рано, то ни се показва не такова, каквото го представяме сега, а от някакъв друг вид.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Установихме, мисля, че изкуството на придобиването е с два вида — едното ставащо с лов, а другото с размяна.

Теетет: Да, така беше.

Чужденецът: Да кажем ли на свой ред, че и това с размяна има два вида — едното, ставащо с даряване, а другото с продаване?

Теетет: Да кажем!

Чужденецът: Да, но ще кажем, че и това с продаване се дели на две.

d Теетет: Как?

Чужденецът: Едното — продаващо собствени произведения, а другото — разменящо чужди.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Ами от разменящото чужди едното не става ли с размяна в града и бидейки почти половината от него, не се ли нарича търговия на дребно?

Теетет: Да.

Чужденецът: А другото, преминавайки от един в друг град, занимаващо се с купуване и продаване, не се ли нарича едра търговия?

Теетет: Точно така.

e Чужденецът: А от едрата търговия нали ни е ясно, че едната част продава и разменя срещу монети това, което е нужно за изхранването на тялото, а другата — това, което е нужно на душата?

Теетет: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Вероятно не разбираме онова, което се отнася за душата. Докато това, което се отнася за тялото, сигурно ни е ясно.

Теетет: Да.

224 Чужденецът: Да кажем тогава, че имаме предвид цялото музическо изкуство, което постоянно бива разнасяно от град на град, за да се купува на едно място, а другаде да се предлага за продан — и изобразителното изкуство, и фокусничеството, и много други изкуства за душата, разнасяни и продавани било за нейна разтуха, било за сериозното ѝ занимаване. Та този, който разнася и продава подобни неща, с не по-малко право можем да наречем търговец на едро както търговеца на храни и питиета.

Теетет: Съвсем право е, което казваш.

b Чужденецът: Значи ще наречеш със същото име и този, който продава знания и ги заменя за пари, обикаляйки от град на град, така ли?

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Едната част от тази духовна търговия на едро с пълно право може да се нарече показна, докато другата с име, не по-малко смешно от предишната, понеже е продаване на знания, трябва да бъде наименувана някак сродно на тази дейност, нали?

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: А от тази търговия със знания едната част, отнасяща се до изучаването на останалите изкуства, трябва да се нарече с едно
c име, докато онази, която се занимава с добродетелта, с друго.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Първата част, която има работа с останалите изкуства, би подхождало да на-

речем продажба на изкуства. А за другата част ти се постарай да кажеш!

Теетет: Което и друго име да рече човек, би сбъркал, с изключение на това, което търсим в момента — софистическото изкуство.

Чужденецът: Така е. Хайде сега да свържем всичко, като кажем, че софистиката се оказа
част от придобиването, разменянето, продаването
d и търгуването, от духовното търгуване, свързано с
речи и знания, което на второ място продава добродетел.

Теетет: Точно така.

Чужденец: Трето, мисля, че ти ще наречеш не с друго име, а именно с това, което обсъждаме в момента, дейността на човек, който се установява тук в града и отчасти купува, отчасти продава, майсторейки знания във връзка със същите тези работи, и така урежда живота си.

Теетет: Без да се колебая.

Чужденецът: Значи очевидно във всички
e случаи ти ще наречеш софистическо този род при-
добиване, размяна и търговия независимо дали на едро или на дребно, при която става дума за продаване на знания, отнасящи се до подобни неща.

Теетет: Непременно. Защото е редно да следваме хода на разсъждението.

Чужденецът: Нека да видим дали този род, който преследваме в момента, не прилича ето на какво!

225 Теетет: На какво впрочем?

Чужденецът: Казахме, че състезаването е част от придобиването.

Теетет: Така казахме.

Чужденецът: Няма да бъде неправилно тогава да разделим състезаването на две части.

Теетет: Кажи на какви!

Чужденецът: Като определим едната част от него за свързана с борба, а другата с воюване.

Теетет: Добре.

Чужденецът: Вероятно горе-долу подходящо название като това например насилствено

...ставя на състезаването, свързано с воюване, понеже то става с тяло срещу тяло.

Теетет: Да.

Чужденецът: А това, което става със сло-
b во срещу слово, няма ли да наречем изкуство на спора?

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Но изкуството, отнасящо се до споровете, все пак трябва да положим, че е двойно.

Теетет: Как?

Чужденецът: Доколкото става с противопоставяне на дълги слова едно срещу друго публично и по въпроси, отнасящи се до справедливостта и несправедливостта, то е съдебно.

Теетет: Да.

Чужденецът: А това в частна среда със слово, накъсано на въпроси и отговори, дали сме навикнали да наричаме не другояче, а изкуство на препирането?

Теетет: Така именно.

Чужденецът: Тази част от изкуството на
c препирането, която се отнася до споровете по договорни въпроси и прави това безизкуствено и напосоки, трябва да представим като отделен вид, щом като нашето разглеждане го разпознава като нещо различно. Но този вид нито от хората преди нас е получил име, нито заслужава да го получи сега от нас.

Теетет: Вярно. Защото се дели на прекалено малки най-различни части.

Чужденецът: Но изкусният вид, свързан изцяло със спорове за справедливото, несправедливото и други подобни въпроси, нали на свой ред сме свикнали да наричаме словесно прение[9]?

Теетет: Как да не сме свикнали?

d Чужденецът: От словесното прение обаче една част съсипва пари, а другата печели.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Нека се опитаме тогава да кажем името, с което се нарича всяка от тях!

Теетет: Значи трябва.

Чужденецът: Но аз мисля все пак, че ча-

стта, която заради удоволствието от този начин на прекарване на времето води до занемаряване на личните работи и е неприятна за повечето слушатели със стила си на говорене, по мое мнение се нарича не другояче, а празнодумство.

Теетет: Да, така горе-долу му казват.

e Чужденецът: Хайде тогава опитай се да назовеш на свой ред противоположното нему, което трупа пари от частни спорове!

Теетет: Нали каквото и друго да каже, човек ще сбърка, освен ако в момента не се обърне отново за четвърти път към заслужаващия удивление преследван от нас софист?

226 Чужденецът: Както изглежда от това, което обявихме в нашата беседа сега, софистът спада към печелещия пари род на словесното прение, част от изкуството на препирането, част от изкуството на спора, част от воюването, част от състезаването, което е част от изкуството да се придобива.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Виждаш колко верни са думите, че този звяр е многолик и че според поговорката не можеш да го хванеш с една ръка.

Теетет: Значи трябва с две.

Чужденецът: Трябва, разбира се, и така

b е редно да направим, като тръгнем по следата му ето как. Кажи ми, смятаме ли, че някои думи означават робски работи!

Теетет: И то много. Впрочем за кои от тях именно питаш?

Чужденецът: За такива примерно като „прецеждам", „пресейвам", „отвявам" и „прочиствам".

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Към тях знаем, че се отнасят още „влача вълната", „преда", „тъка" и безброй други думи с подобно значение, свързани с един или друг занаят, нали?

c Теетет: Какво искаш да обясниш, предлагайки всички тези примери, та запита за тях?

Чужденецът: Всички казани думи изразяват навярно отделяне.

Теетет: Да.

Чужденецът: Тогава според хода на моето разсъждение ще зачетем с едно име проявяващото се във всички тях едно изкуство.

Теетет: Като го наречем какво?

Чужденецът: Отделящо.

Теетет: Така да бъде!

Чужденецът: Виж сега можем ли някак да съзрем два вида в него!

Теетет: Колкото до мене, заръката ти да преценя ми се вижда бърза.

d Чужденецът: Е, между споменатите отделяния едните могат да бъдат разделяне на по-лошото от по-доброто, а другите на подобното от подобното.

Теетет: Горе-долу така ми изглежда сега казаното.

Чужденецът: За втория вид отделяне не разполагаме впрочем с готово име. Но имаме за първия вид, при който по-доброто се запазва, а по-лошото отстранява.

Теетет: Кажи какво!

Чужденецът: Както съобразявам в момента, цялото подобно отделяне се нарича от всички вероятно очистване.

Теетет: Нарича се, разбира се.

e Чужденецът: Но всеки би забелязал, че очистването бива два вида, нали?

Теетет: Да, но все пак трудно. Аз впрочем не съзирам нищо в момента.

Чужденецът: Многото видове очистване обаче, отнасящи се до тялото, е редно да обхванем в едно име.

Теетет: Кои видове и с кое име?

Чужденецът: Става дума за това, което
227 правилно се отделя и очиства от вътрешността на телата с помощта на гимнастиката и медицината, както и за външното очистване, за което, ако се изразим просто, помага изкуството на банята. После за очистването на неодушевените тела, за което се грижи тепавичарството и цялото изкуство на козметиката, раздробено на толкова много занаяти със смешно звучащи имена.

Теетет: Твърде смешно.

Чужденецът: Съвсем, Теетете. Но нашият подход за изследване не обръща по-малко внимание на изкуството да се триеш с гъба, а повече на пиенето на лекарства, ако първото очистване ни
b принася малка, а второто голяма полза. За да достигне до умното решение и в опита си да схване сродното и несродното между всички изкуства, устремен към тази цел, нашият подход почита еднакво всички и търсейки подобието, не смята никое за по-смешно от друго. И не счита този, който обяснява ловното изкуство посредством това на стратега, за по-достоен човек от оня, който го обяснява посредством избиването на въшки, счита го обикновено за по-надут. А също и онова, за което попита преди малко с какво име ще наречем общо всички способности, на които се е паднало да очистват тялото, независимо дали одушевено или неодушевено, за нашия подход на изследване е без значение
c кое име ще изглежда най-подобаващо, стига само при свързването на всичко, което очиства друго, да остави настрана средствата за очистване на душата. Защото, доколкото разбираме намерението му, той се беше заел току-що да различи очистването, отнасящо се до мисълта, от останалите очиствания.

Теетет: Да, вече разбрах и се съгласявам с двата вида очистване — че единият се отнася до душата и че е отделен от онзи, свързан с тялото[10].

Чужденецът: По-добре не може да се ка-
d же. Но чуй какво следва подир това и се опитай наново да разделиш на две казаното!

Теетет: Там, където ме водиш, ще се опитам заедно с тебе да направя разделянето.

Чужденецът: Казваме ли, че в душата негодността е нещо различно от добродетелта?

Теетет: Как да не казваме?

Чужденецът: Но очистването все пак се изразява в това — едното да остане, а колкото негодно има, то навярно да се изхвърли.

Теетет: В това, разбира се.

e Чужденецът: И значи, доколкото намира-

ме начин да премахнем злото, наричаме това като по ноти изпято очистване на душата.

Теетет: Да, като по ноти.

Чужденецът: Но е редно да говорим за два вида зло, свързано с душата.

Теетет: Какви?

228 Чужденецът: Едното, което се поражда като болест в тялото, а другото като грозота.

Теетет: Не разбрах.

Чужденецът: Ти вероятно си смятал болестта и размирицата за нетъждествени?

Теетет: И за това също не знам какво трябва да отговоря.

Чужденецът: Дали считаш размирицата за нещо друго, а не за последвала от някакъв раздор развала на сродното по природа?

Теетет: Това смятам.

Чужденецът: Да, но какво друго е грозотата освен един род безформеност, довеждаща във всички случаи до несъразмерност.

b Теетет: В никакъв случай не е друго.

Чужденецът: Ами в душата на неговите люде не сме ли забелязали постоянния раздор между възгледите и желанията, волята и удоволствията, разсъдъка и мъката, между всички тези неща помежду им?

Теетет: Забелязали сме го, и то напълно.

Чужденецът: Но тези неща са по необходимост сродни.

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: Значи ще се изразим правилно, ако кажем, че негодността е размирица и болест на душата.

Теетет: Съвсем правилно.

c Чужденецът: Ами за тези неща, които са причастни към движението, насочени към някаква цел и опитващи се да я достигнат. Дали ако при всеки опит те се отклоняват и не улучват, ще кажем, че това става поради съразмерността между тях и целта или, напротив, поради несъразмерност?

Теетет: Ясно е, че поради несъразмерност.

Чужденецът: Знаем обаче, че за душата,

за всяка душа всяко незнание става против волята ѝ.

Теетет: Напълно.

Чужденецът: Какво значи да не се знае? Значи една душа да се е насочила към истината, но разсъдъкът ѝ да се отклонява от целта, значи
d безразсъдство.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Значи трябва да положим, че безразсъдната душа е грозна и несъразмерна.

Теетет: Изглежда.

Чужденецът: Има всъщност, очевидно е, два рода зло в нея — единият наричан от хората негодност е напълно ясно, че е нейната болест.

Теетет: Да.

Чужденецът: На другия му казват незнание, но не искат да признаят, че това е зло, което се поражда единствено в душата.

e Теетет: Напълно трябва да приема това, за което току-що се поколебах, като го каза, че в душата има два рода зло. Страхливостта, необуздаността и несправедливостта, всички заедно е редно да считем за един вид болест в нас, а да положим за състояние като толкова многото разнообразни прояви на незнание, че са един вид грозота.

Чужденецът: Нали срещу двата телесни недостатъка поне за тялото са се установили следните две средства?

Теетет: Кои са те?

229 Чужденецът: Срещу грозотата гимнастиката, а срещу болестта медицината.

Теетет: Очевидно те.

Чужденецът: Тогава срещу надменността несправедливостта и страхливостта най-съобразени всъщност с Правдата естествено са средствата на наказването.

Теетет: Точно така е може би, ако се съобразим с мнението на хората.

Чужденецът: Ами срещу всичките прояви на незнание дали някой ще бъде прав, ако каже, че се прилага друго средство, а не обучение?

b Теетет: Няма да бъде.

Чужденецът: Хайде тогава помисли дали

трябва да твърдим, че има един род обучение, или те са повече, като два от тях са най-важни!

Теетет: Мисля.

Чужденецът: Според мене ето как ще открием най-бързо.

Теетет: Как?

Чужденецът: Като видим дали незнанието не се дели някак по средата на две половини. Защото, ако то е двойно, е ясно, че по необходимост и обучението ще има две части — всяко едно за всяка половинка невежество.

Теетет: А дали ти е ясно това, което търсим сега?

c Чужденецът: Във всеки случай ми се струва, че виждам добре разграничен един голям и досаден вид незнание, равен по тежест на останалите му части.

Теетет: Кой именно?

Чужденецът: Този, при който човек изобщо не знае нищо, но си мисли, че знае. Изглежда, на този вид се дължат всички грешки, които всички правим в мисълта си.

Теетет: Наистина.

Чужденецът: А и точно на този вид незнание единствено, мисля, му дават името невежество.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: А как трябва да наречем тогава тази част от обучението, което ни отървава от него?

d Теетет: Според мене, чужденецо, останалото това е обучаването в занаяти, докато това сме го нарекли все пак образование.

Чужденецът: Да, Теетете, и то почти всички елини. Но трябва да видим още и това, дали сме достигнали до нещо неделимо, или то се подлага на някакво деление, заслужаващо наименование.

Теетет: Значи трябва да видим.

Чужденецът: Струва ми се впрочем, че и то се дели някак.

Теетет: На какво?

Чужденецът: От обучението на слово ед-

e ното, изглежда, предлага по-труден път, докато
другото става по-леко.

Теетет: Кое е едното и кое другото?

Чужденецът: Едното на почтена възраст и
завещано ни от дедите им е служило за синовете
им, а и днес още го използуват мнозина, когато
децата им нещо сгрешат, като било ги укоряват,
230 било ги съветват с по-кротки думи. Най-правилно
би било цялата тази дейност да се нарече настав-
ническо изкуство.

Теетет: Така е.

Чужденецът: Колкото до другото, някои
хора, изглежда, са се замислили и са разбрали, че
невежеството е несъзнато и че ако човек си мис-
ли, че е умен, няма да иска да учи това, в което се
смята способен. Така че и при много положен труд
наставническият вид образование достига до малко.

Теетет: Правилно смятат.

b Чужденецът: Тъй че за отхвърлянето на
това мнение те се заемат по друг начин.

Теетет: Как именно?

Чужденецът: Разпитват хората по въпро-
са́, по който те мислят, че казват нещо, без да каз-
ват нищо[11]. А после, когато възгледите им започ-
нат да блуждаят, лесно ги подлагат на проверка,
като ги събират на едно място заедно с техните ос-
нования и ги сравняват един с друг. Така те показ-
ват как си противоречат един на друг по един и
същ въпрос и в едно и също отношение. Разпит-
ваните виждат това и се сърдят на себе си, а към
другите се отнасят кротко. Именно по този начин
c се отърват от своето твърдо и гордо мнение за
себе си и това отърваване е изключително прият-
но за слушане, а резултатът му дълготраен за този,
който се отървава. Както лекарите, грижещи се за
тялото, смятат, че то не може да се наслади на
предлаганата му храна, преди да изхвърли онова,
което му пречи, до същия извод са стигнали и очи-
стителите, за които става дума — полезното дейст-
вие на предлаганите знания е невъзможно, преди
обучаваният да бъде подложен на разпит и опро-
вергаване, преди да бъде засрамен и бъдат отст-
d ранени мненията, препятствуващи новото знание.

и преди да се окаже чист и да смята, че знае само това, което знае, а не повече.

Теетет: Във всеки случай това е най-доброто и най-разумното човешко състояние.

Чужденецът: Именно поради всичко това, Теетете, трябва да кажем, че опровергаването е най-важният и най-основен вид очистване. Същевременно е редно да смятаме, че неразпитваният и
e и неопроверган човек дори да е великият цар[12], ще бъде крайно неочистен, необразован и грозен в това, за което е редно да бъде крайно чист и прекрасен готвещият се да бъде действително блажен.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: А как ще наречем хората,
231 които се занимават с това изкуство? Защото аз се боя да им кажа софисти.

Теетет: Защо?

Чужденецът: За да не им окажем по-голяма чест.

Теетет: Да, но това, за което говорихме, прилича на нещо такова.

Чужденецът: И вълкът прилича на кучето, толкова диво на толкова питомно животно. От всичко най-вече предпазливият човек трябва постоянно да внимава с подобията, понеже те са нещо хлъзгаво. Но все пак да бъде така. Мисля, че ако
b човек е достатъчно предпазлив, спорът няма да е за определянето на дреболии.

Теетет: Не, вероятно.

Чужденецът: Та нека изкуството на очистването да е част от изкуството на отделянето и нека очистването на душата да определим като част от изкуството на очистването. Част от него е изкуството да се обучава, а от него изкуството да се образова. А тази част от образованието, която, както видяхме в нашия разговор току-що, се занимава с опровергаване на празната мнима мъдрост, нека да не наричаме другояче, а софистика с благородно потекло[13].

Теетет: Така да я наречем. Но вече толкова много неща ни се явиха пред погледа, че съм объркан какво трябва да рече, че представлява в дей-

ствителност софистът, човек, който иска да каже и да твърди със сигурност нещо вярно.

Чужденецът: Естествено е да се объркваш. Но е редно впрочем да смяташ, че в момента и той вече е доста объркан и не знае как да се измъкне от нашето разсъждение. Права е поговорката, че „не е лесно човек да се измъкне от всички". Та сега най-вече трябва да го притиснем[14].

Теетет: Хубаво го казваш.

Чужденецът: Сега най-напред нека се спрем, за да си поемем един вид дъх, и додето почиваме, хайде да сметнем за себе си в колко
d образи ни се яви софистът. Мисля, първо, открихме, че е ловец на богати младежи, комуто се заплаща.

Теетет: Да.

Чужденецът: Второ, че търгува на едро със знания за душата.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Трето, ни се представи като търговец на дребно за същото, нали?

Теетет: Да, и, четвърто, като търговец, който ни продава своите собствени знания.

Чужденецът: Правилно си спомни. А пе-
e тото ще се опитам да припомня аз. Той беше един вид състезател в словесното състезаване, избрал за себе си изкуството на словесното прение.

Теетет: Така беше.

Чужденецът: Шестото[15] беше спорно, но все пак се съгласихме с положението, че със знанията, предназначени за душата, той е човек, който очиства от пречещи мнения.

Теетет: Точно така, разбира се.

232 Чужденецът: Когато някой ни се вижда сведущ в много неща, а се назовава с името на едно изкуство, съобразяваш ли, че тази представа не е правилна? Но е явно, че който я има, не може да съзре в това изкуство мястото, където се събират всички тези знания, и затова нарича техния притежател с много имена наместо с едно.

Теетет: Изглежда, нещата стоят именно така.

b Чужденецът: Нека впрочем поради леност да не ни се случи същото в нашето изследване,

ами първо да се заемем отново с твърденията, отнасящи се до софиста. Тъй като на мене определено ми се стори, че едно от тях казва нещо.

Теетет: Какво?

Чужденецът: Нашето твърдение беше, че той е изкусен в препирането.

Теетет: Да.

Чужденецът: А не става ли и на другите учител за същото.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Да видим тогава за какво заявяват тия хора, че могат да направят някого из-
c кусен в препирането. Ето какъв въпрос да поставим в началото на нашето разглеждане. Хайде, дали те могат да направят човек да върши това добре за божиите неща, които остават скрити за повечето хора?

Теетет: Да, именно за тези неща се говори, че могат.

Чужденецът: Ами за видимото на земята и небето и за други подобни явления?

Теетет: Иска ли питане?

Чужденецът: Да, ама в частните беседи, когато се говори по всички въпроси, свързани с раждането и съществуването, знаем, че те и сами са способни да противоречат, а и други могат да направят способни за това, което сами могат.

Теетет: Точно така.

d Чужденецът: Ами на свой ред за законите и общо за обществените дела те нали обещават, че могат да направят човека способен да спори?

Теетет: Може да се каже, че никой не би разговарял с тях, ако не беше това им обещание.

Чужденецът: Що се отнася до изкуствата общо и до всяко едно поотделно, това, което трябва да се възразява на всеки един специалист, е публикувано и написано и е на разположение за желаещия да го изучи.

Теетет: Ти, изглежда, имаш предвид Протаго-
e ровите съчинения за борбата и за другите дисциплини[16].

Чужденецът: И много други, блажени мой. Но всъщност нали същественото за изкуството на

препирането е това, че то разполага с достатъчна способност да влиза в спор по всякакви въпроси?

Т е е т е т: Във всеки случай е очевидно, че за това не му липсва почти нищо.

Ч у ж д е н е ц ъ т: В името на боговете, чедо, ти смяташ ли го за възможно? Вие, младежите, сте навярно с по-остро зрение и го съзирате, докато нашето е по-слабо.

233 Т е е т е т: Какво съзираме и какво имаш предвид по-точно? Защото сигурно не разбирам въпроса ти в момента.

Ч у ж д е н е ц ъ т: Въпросът е дали някой човек може да знае всичко.

Т е е т е т: Блажен щеше да е нашият род, чужденецо, ако беше възможно.

Ч у ж д е н е ц ъ т: Тогава как, ако сам е незнаещ, човек би могъл да говори редното и да противоречи на някой знаещ[17]?

Т е е т е т: Изключено е.

Ч у ж д е н е ц ъ т: Е, и в какво се изразява чудото на софистическата способност?

Т е е т е т: Способност за какво?

b Ч у ж д е н е ц ъ т: По някакъв начин те са в състояние да създадат у младежите мнението, че за всичко и от всички са най-мъдрите хора. Явно е, че ако не възразяваха правилно и не оставяха такова впечатление у тях или оставяха, но на свой ред съвсем не изглеждаха по-умни поради способността си да спорят, ако се изразя именно като тебе, то едва ли някой щеше да им дава пари и да желае да стане техен ученик.

Т е е т е т: Едва ли.

Ч у ж д е н е ц ъ т: Но сега все пак желаят, нали?

Т е е т е т: И то много.

c Ч у ж д е н е ц ъ т: Защото според мене им изглеждат сведущи за това, в което възразяват.

Т е е т е т: Как да не изглеждат?

Ч у ж д е н е ц ъ т: Смятаме ли, че го вършат във всички случаи?

Т е е т е т: Да.

Ч у ж д е н е ц ъ т: Значи оставят впечатление у учениците си, че са мъдри във всичко.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Без да бъдат все пак. Защото това се оказа невъзможно.

Теетет: Несъмнено е невъзможно.

Чужденецът: Значи разкрихме, че за всичко софистът разполага с привидно знание, а не с истина.

d Теетет: Точно така и, изглежда, току-що казаното за тях е казано съвсем правилно.

Чужденецът: Нека впрочем вземем един по-ясен пример във връзка с тези работи!

Теетет: Какъв пример?

Чужденецът: Ето този. А ти насочи вниманието си и се опитай да отговориш, както трябва!

Теетет: Какво да отговоря?

Чужденецът: Ако някой каже, че знае не да говори и възразява, а да прави и създава посредством едно изкуство абсолютно всичко...

e Теетет: Какво разбираш под всичко?

Чужденецът: Очевидно не знаеш на какво се основава все пак казаното, след като, както изглежда, не разбираш какво значи „абсолютно всичко".

Теетет: Не зная.

Чужденецът: Във всичкото впрочем включвам тебе и мене, а освен нас останалите животни и дървета.

Теетет: В какъв смисъл го казваш?

Чужденецът: Ако някой рече, че може да създаде тебе и мене, както и всичко друго растящо...

234 Теетет: За какво създаване говориш? Защото не говориш все пак за някой земеделец. Ти каза, че е създател и на животни.

Чужденецът: Така казвам, а освен това на морето, земята, небето, боговете и на абсолютно всичко друго[18]. И после, като създава бързо всяко от тези работи, той го продава съвсем евтино.

Теетет: Някаква шега е това, което говориш.

b Чужденецът: А когато някой казва, че знае всичко и без усилие за кратко време може да

научи на него и друг, дали не трябва да сметнем, че се шегува?

Теетет: Напълно.

b Чужденецът: А познаваш ли било по-изкусен, било по-прелестен вид шега от подражанието?

Теетет: Съвсем не. Видът, за който говориш, е доста голям, разнообразен и свързващ в едно всичко.

Чужденецът: Следователно разбираме, че обещаващият да направи всичко посредством едно изкуство създава подобия на действителните неща, носещи подобни на техните имена. Служейки си с изкуството да рисува, той ще може да покаже на невежите неврьстни младежи нарисуваното отдалече и да създаде у тях погрешното впечатление, че е напълно в състояние да изпълни докрай и на дело каквото е решил да направи.

c Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Ами със словото нали очакваме, че се занимава едно друго изкуство? На свой ред нали посредством него младежите, които са още далече от истината за нещата, могат да се омагьосат, като им се влеят слова през ушите и им се покаже привидното, което се говори за всичко, така че те да помислят, че им се говори истината и че говорещият е във всичко и от всички най-мъдрият човек?

d Теетет: Защо да не съществува подобно изкуство?

Чужденецът: Но когато мине достатъчно време в повечето от слушателите ти, преди време станали по-възрастни, влязат отблизо в допир с действително съществуващото и бъдат принудени вследствие на преживяното да го схванат ясно, нали непременно ще променят предишните си възгледи, така че голямото ще им се види малко, а лесното трудно и всички видения, дадени им в слово, ще се обърнат непременно наопаки вследствие на постигнатото на дело?

e Теетет: Така е, във всеки случай поне доколкото мога да преценя на тази възраст. Мисля, че и аз съм от тези, които са още далече от истината.

Чужденецът: Именно поради това всички ние тук ще се опитаме и вече се опитваме да те доведем по-близо, без да се налага да се мъчиш сам. Та кажи ми за софиста следното. Дали вече
235 е ясно, че е един вид магьосник, който подражава действително съществуващото, или още се колебаеш да не би за което се смята способен да възразява, за него да разполага наистина и със знание?

Теетет: Как така, чужденецо? Напротив — от казаното вече е почти ясно, че той е от тези, които се занимават с шеги.

Чужденецът: Значи трябва да го определим като един вид магьосник и всъщност подражател.

Теетет: Така трябва.

Чужденецът: Хайде, сега нашето задължение е да не изпускаме звяра. Защото почти сме
b го уловили в средството за подобни цели, в мрежата на нашето слово, така че той няма да се измъкне повече от това положение.

Теетет: От кое?

Чужденецът: От това може би да се числи към рода на чудодейците.

Теетет: И аз съм съгласен, че това може да се каже за него.

Чужденецът: Значи решихме веднага да отделим изкуството, което твори изображения, да се вмъкнем в него и ако софистът ни се изпречи, да го заловим съобразно заръката на царското слово[19] и като го предадем на царя, да го обявим за
c наша плячка. Но ако той се укрие в частите на подражателното изкуство, като отличаваме постоянно приютилата го част, трябва да го преследваме, додето го хванем. Сигурен съм, че нито той, нито нещо от друг род ще се похвали, че е успяло да се измъкне от подхода на люде, които вървят така по петите на всичко и за всичко.

Теетет: Добро е това, което казваш, и така трябва да постъпим.

Чужденецът: Като следвам досегашния начин на различаване, на мене сега ми се вижда, че съзирам два вида подражателно изкуство. Но мис-

d ля, че още не съм в състояние да разбера в кой от двата вида се намира идеята, която търсим.

Теетет: Добре, но ти първо разграничи и ни кажи какви два вида имаш предвид!

Чужденецът: Единият вид на това изкуство, който виждам, е изкуството да се възпроизвежда в образи. Това става най-вече, когато някой предава точно размерите на един оригинал в дъл-
e жина, ширина и дълбочина, а освен това и съответния цвят и така създава своето подражание.

Теетет: Защо? Нали всички подражаващи се захващат с нещо такова?

Чужденецът: Поне не тези, които извайват или рисуват някое голямо произведение. Ако предаваха действителните размери на красивото, знаеш, че горните части щяха да изглеждат по-дреб-
236 ни, отколкото трябва, а долните по-едри поради това, че гледаме горното отдалече, а долното отблизо.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: В тези случаи впрочем художниците казват „много здраве" на истината и изработват своите изображения не в действителните пропорции, а в ония, които изглеждат красиви, нали?

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Значи не е справедливо да ги наричаме другояче, а поради подобието образи?

Теетет: Да.

b Чужденецът: А занимаващата се с това част на изкуството да се подражава трябва да наричаме, както казахме преди малко, изкуство на възпроизвеждане в образи.

Теетет: Трябва.

Чужденецът: Ами как наричаме това, което, от една страна, прилича на красиво поради несъобразен с красивото начин на гледане, а, от друга страна, ако човек е в състояние да погледне добре подобно произведение, то дори не е подобно на онова, на което казват, че прилича? Нали го наричаме илюзия, понеже изглежда, но не прилича?

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Тогава тя във висока степен

c е налице в изобразителното изкуство и в цялото подражателно изкуство, така ли?

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Нали би било съвсем правилно да наричаме това изкуство илюзорно, щом като изработва не образи, а илюзии?

Теетет: Съвсем правилно.

Чужденецът: Именно за тези два вида на изкуството, което твори изображения, говорех — изкуството да се възпроизвежда в образи и илюзорното изкуство.

Теетет: Правилно.

Въпросът за реалността на небитието

Чужденецът: Това, за което се колебаех в оня момент, в кой от двата вида трябва да поставим софиста, и сега не съм в състояние да преценя добре. Този мъж действително заслужава удивление и е крайно трудно да бъде разбран, щом като и сега

d така ловко и елегантно намери убежище в толкова мъчен за изследване вид изкуство.

Теетет: Изглежда.

Чужденецът: Впрочем дали се съгласяваш, защото го разбираш, или веднага казваш „да", увлечен от напора на аргументацията?

Теетет: Какво искаш да кажеш и какво целиш?

Чужденецът: Ние, блажени мой. действително сме изправени пред крайно труден проблем. Това положение нещо да изглежда и да ни се струва някакво, без да е такова, и да говорим нещо,

e без да е вярно, постоянно ни е създавало трудности — и в миналото, и сега. Защото е крайно трудно да се разбере, Теетете, как може да бъде вярно, когато някой твърди, говори и преценява

237 лъжливо и как, произнасяйки това, не изпада в противоречие.

Теетет: Ама защо?

Чужденецът: Смелостта на това твърдение е в предположението, че съществува несъществуващото. Защото иначе лъжата щеше да бъде невъзможна. Великият Парменид, чедо, и в началото, докато бяхме деца, и докрая все това свидетелст-

вуваше и всеки път в проза и стихове казваше следното: „Нека никога в никакъв случай да не ни овладее това, че небитието е с битие. Но ти отвър-
b ни мисълта си от този път на търсене!“[20]. Та и той го свидетелствуваше, а и най-вече самата ни беседа би го разкрила, ако я подложим на известна проверка. Тогава да разгледаме най-напред именно това положение, ако нямаш нищо против.

Теетет: За мене реши каквото искаш, но гледай да тръгнеш натам, където беседата ни ще протече най-добре, а и мене поведи по този път!

Чужденецът: Добре, това трябва да направим. Кажи ми! Осмеляваме ли се да наречем това, което изобщо не съществува?

Теетет: Защо не?

Чужденецът: Впрочем ако някой от наши-
c те слушатели не за да се препира или на шега, а сериозно би се замислил и заявил към какво трябва да отнесе това име небитието, какво смятаме — с каква цел и за какво би го употребил и какво би отговорил на запиталия го?

Теетет: Труден ти е въпросът и може да се каже, че за човек като мене е напълно без отговор.

Чужденецът: Добре, но поне това е ясно, че небитието не трябва да се отнася към нещата, които съществуват.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Следователно, щом като не трябва да се отнася към битието, отнасящият правилно не би го отнесъл изобщо към нещо.

Теетет: Ами да.

d Чужденецът: За нас сигурно е ясно и това, че и думата „нещо“ казваме винаги за съществуващото. Защото е невъзможно да говорим само за него, все едно че е голо и откъснато от всичко съществуващо, нали?

Теетет: Невъзможно е.

Чужденецът: При този начин на виждане съгласен ли си, че който говори за нещо, по необходимост говори все пак за едно нещо?

Теетет: Така е.

Чужденецът: Защото всъщност ще кажеш,

че „нещо“ е знак за едно, двамина за две, някои за много.

Теетет: Несъмнено.

e Чужденецът: А този впрочем, който не говори за нещо, както изглежда, неизбежно не говори за нищо.

Теетет: Неизбежно, разбира се.

Чужденецът: Тогава дали и с това не трябва да се съгласим, че подобен човек говори, но не казва нищо? А дори и че говори не трябва да казваме за оня, който се заема да назовава нещо несъществуващо, нали?

Теетет: Но това би значело разсъждението ни да се измъкне от безизходицата.

238 Чужденецът: Не казвай още голяма дума! Чакат ни още безизходици, щастливецо, и при това първата и най-голямата. Защото тя засяга самия принцип на нашето разсъждение.

Теетет: Какво говориш? Казвай и недей да се бавиш!

Чужденецът: Сигурно към едно съществуващо може да се добави друго.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Ще кажем ли, че е възможно да се добави нещо съществуващо към несъществуващото?

Теетет: Е как така?

Чужденецът: Числото впрочем ние отнасяме като цялост към съществуващото.

b Теетет: Повече от всичко друго него трябва да смятаме за съществуващо.

Чужденецът: Значи да не се опитваме да отнасяме към небитието нито множеството, нито единицата.

Теетет: Не, не бихме постъпили правилно, както изглежда според нашата теза.

Чужденецът: Тогава човек как би произнесъл на глас или изобщо би обхванал в мисълта си несъществуващите неща или небитието, без да употреби число?

Теетет: Кажи как!

c Чужденецът: Когато говорим за несъщест-

вуващи неща, нали се опитваме да приложим множествено число?

Теетет: Ами да.

Чужденецът: А за небитието нали на свой ред единствено?

Теетет: Напълно ясно.

Чужденецът: Да, ама казваме, че не е нито право, нито правилно да се опитваме да присъединим съществуващо към несъществуващо.

Теетет: Съвсем вярно е което казваш.

Чужденецът: Тогава схващаш ли, че нито е възможно правилно да се произнесе, нито да се говори, нито да се мисли за несъществуващото само́ по себе си и че бидейки безсмислено, то е немислимо, неизразимо и непроизносимо?

d Теетет: Точно така е, разбира се.

Чужденцът: Тогава излъгах ли те, като казах преди малко, че ще изрека най-голямото затруднение, свързано с него?

Теетет: Какво, още по-голямо затруднение ли можем да кажем?

Чужденецът: Защо се чудиш, чудако? Не схващаш ли по самите току-що казани думи, че небитието поставя в такова затруднение заелия се да го опровергава, щото при всеки опит да го опровергае той е принуден да си противоречи сам на себе си по този въпрос?

Теетет: Как да си противоречи? Кажи още по-ясно!

Чужденецът: Това „по-ясно" не бива да го очакваш от мене. Защото аз положих, че небитието не бива да е причастно нито към единицата,
e нито към множеството, а в момента току-що казах за него така — едно, като казвам „небитие". Разбираш впрочем.

Теетет: Да.

Чужденецът: А на свой ред малко преди това казах, че бидейки безсмислено, то е неизразимо и непроизносимо. Следиш ли?

Теетет: Следя. Как да не следя?

Чужденецът: Следователно, като се опитвам
239 да свържа глагола „съм" с небитието, противореча на казаното преди това.

Теетет: Очевидно.

Чужденецът: Ами додето го свързвах, не говорех ли за него като за едно?

Теетет: Да.

Чужденецът: А и като казвах, че е безсмислено, неизразимо и непроизносимо, аз го обяснявах като нещо едно.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: А твърдим все пак, че ако някой иска да се изрази правилно, не бива да го определя нито като единица, нито като множество, нито изобщо да казва „него". Защото и при това именуване то може да се нарече поради формата на едното.

Теетет: Точно така, разбира се.

b Чужденецът: Що се отнася до мене впрочем, какво още би казал някой? Би установил, че и по-рано, и сега съм претърпял поражение в опровергаването на битието. Така че, както казах, да не разглеждаме в моите думи дали се говори правилно за небитието. Но хайде да погледнем сега в твоите!

Теетет: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Хайде, понеже си млад, напрегни се колкото можеш повече и направи добрия и благороден опит да произнесеш нещо правилно за небитието, без да добавяш нито битие, нито единица, нито множествено число.

c Теетет: Да, но невероятно голямо би трябвало да бъде моето усърдие да се наема с това начинание, след като виждам какво става с тебе.

Чужденецът: Щом като смяташ, нека ти и аз се откажем. Но додето не срещнем някой, който може да върши това, нека дотогава да твърдим, че по най-лукавия възможен начин софистът се укри в едно непристъпно място.

Теетет: Очевидно именно така е.

Чужденецът: Затова, ако кажем за него, че

d разполага с изкуството да се творят илюзии, като изхожда от тази употреба на думите, той лесно ще се залови за нас и ще обърне твърдението ни в противоположната посока. Наречем ли го създател на изображения, ще ни запита на какво изобщо

казваме изображение. Затова, Теетете, трябва да видим какво ще отговорим на въпроса на този заядлив младеж.

Теетет: Явно ще кажем за отраженията върху вода и в огледала, освен това за нарисуваните и релефните изображения и за всичко друго с подобен характер[21].

e Чужденецът: Ясно е, Теетете, че не си виждал софист.

Теетет: Защо?

Чужденецът: Според тебе той ще е със затворени очи или изобщо няма да е с очи.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Когато му дадеш такъв отговор и кажеш за изображенията в огледала и изваяния, той ще се надсмее на думите ти, защото му говориш, все едно че е зрящ. Ще се престори,
240 че не знае какво е нито огледало, нито вода, нито изобщо виждане и ще те попита само за това, което следва от тези примери.

Теетет: Какво следва?

Чужденецът: Това, което, произнасяйки изображение за всички тези неща подред, зачетени от тебе като много, ти назоваваш с едно име, защото то е едно. Та кажи, без да отстъпваш, дай отпор на човека!

Теетет: Естествено, чужденецо, какво друго бихме казали, че е изображението освен нещо второ такова, направено по подобие на истинския предмет.

Чужденецът: Какво имаш предвид под
b „второ такова" — нещо истинско или какво друго?

Теетет: В никакъв случай не истинско все пак, а подобно.

Чужденецът: Дали под истинско не разбираш действително съществуващо?

Теетет: Това разбирам.

Чужденецът: Ами неистинското дали е противоположно на истинското?

Теетет: Иска ли питане?

Чужденецът: Значи смяташ подобното за нещо недействително и несъществуващо, щом като му казваш неистинско все пак.

Теетет: Но то все пак съществува някак.

Чужденецът: Да, но все пак според тебе не истински.

Теетет: Не, разбира се, а в действителност само като образ.

Чужденецът: Значи това, което наричаме образ, има действителност на образ, без да съществува действително.

c Теетет: Опасявам се, че в такава и толкова невероятна плетеница се сплетоха битието и небитието.

Чужденецът: Как да не е невероятна? Виждаш впрочем, че и сега с тази хитра замяна на думи многоглавият софист[22] ни принуди против волята ни да се съгласим, че небитието съществува някак.

Теетет: Виждам, и то ясно.

Чужденецът: А всъщност за какво определение на неговото изкуство можем да останем съгласни със себе си?

Теетет: Защо питаш и от какво се боиш, та говориш така?

d Чужденецът: Когато твърдим, че той ни мами с илюзорни образи и че разполага с едно измамническо изкуство, дали тогава не твърдим, че неговото изкуство е причина душата ни да си съставя лъжливо мнение или какво ще кажем?

Теетет: Това твърдим. Какво друго бихме казали?

Чужденецът: На свой ред лъжливото мнение ще е това, чиято преценка е противоположна на действително съществуващото, или как?

Теетет: Да, противоположна.

Чужденецът: Значи казваш, че лъжливото мнение прави заключение за несъществуващото.

Теетет: Непременно.

e Чужденецът: Дали то заключава, че несъществуващото не съществува или че изобщо несъществуващото някак съществува?

Теетет: Трябва да заключава, че несъществуващото някак съществува, щом като е възможна и най-незначителната лъжа.

Чужденецът: Ами нали може да се заклю-

чи и че напълно несъществуващото изобщо не съществува?

Теетет: Да.

Чужденецът: Впрочем и това ли е лъжа?

Чужденецът: И според мене за лъжливо слово ще сметнем еднакво както това да се твърди,
241 че съществуващото не съществува, така и че несъществуващото съществува.

Теетет: По какъв друг начин би се оказало такова?

Чужденецът: По абсолютно никакъв. Но софистът няма да го приеме. Дали има някакъв начин някой разумен човек да се съгласи с нас, когато предварително е уговорено, че несъществуващото е непроизносимо, неизразимо, безсмислено и немислимо? Дали разбираме, Теетете, какво има предвид?

Теетет: Как да не разбираме, че той ще каже, че противоречим на току-що казаното, като се осмеляваме да твърдим, че съществуват лъжливи
b заключения като мнения и на думи? Защото постоянно сме били принудени да свързваме битието с небитието, а сме приели току-що, че това било от всичко най-невъзможно.

Чужденецът: Правилно припомни. Но вече е време да решим какво трябва да правим във връзка със софиста. Виждаме колко много и безчет противоречия и затруднения възникват, когато го поставяме и разглеждаме в изкуството на лъжците и шарлатаните чудотворци.

Теетет: Доста много.

Чужденецът: Ние впрочем прегледахме
c малка част, докато те, така да се каже, нямат край.

Теетет: Ако работите стоят така, както изглежда, би било невъзможно да заловим софиста.

Чужденецът: Та какво, ще се размекнем и ще отстъпим ли сега?

Теетет: Според мене не бива, колкото и малък да ни е шансът да пипнем човека.

Чужденецът: Но ти ще бъдеш снизходителен и както сега каза, ще бъдеш доволен, ако успеем да се доберем дори до нещо малко в тази тол-

кова напрегната беседа, нали?

Теетет: Как няма да бъда?

d Чужденецът: Впрочем ето за какво те умолявам още повече.

Теетет: За какво?

Чужденецът: Да не смяташ, че ще стана един вид отцеубиец.

Теетет: Защо именно?

Чужденецът: Ще бъде необходимо, докато се защищаваме, да подложим на проверка тезата на нашия баща Парменид[23] и да я насилим до извода, че небитието съществува в някакво отношение и че на свой ред битието някак не съществува.

Теетет: Очевидно за нещо такова трябва да се сражаваме в нашия словесен спор.

Чужденецът: Как да не е очевидно, и то,
e както се казва, дори за слепец? Тъй като, ако тези положения не бъдат отхвърлени или приети, говорещият за лъжливи слова или мнения, за изображения, образи, подражания и илюзии или за изкуства, които се занимават с тях, едва ли ще успее да не стане за присмех, принуден сам да си противоречи.

Теетет: Съвсем вярно.

242 Чужденецът: Именно поради това трябва да се осмелим да нападнем сега нашата бащина теза или напълно да отстъпим пред нея, ако някакво колебание ни задържи да го сторим.

Теетет: Що се отнася до това, нека нищо да не ни задържа!

Чужденецът: Тогава и едно трето незначително нещо ще те помоля още.

Теетет: Ти само кажи!

Чужденецът: Казах току-що горе-долу следното — че винаги съм се въздържал от опровергаването, отнасящо се до тези въпроси, а и сега също се въздържам.

Теетет: Да, каза.

Чужденецът: Страхувам се впрочем от казаното, да не би поради това да ме помислиш за някой откачен, който всеки момент се мени и обръ-
b ща наопаки. Та за да угодим на тебе, ще се нае-

мем с опровергаването на тезата, ако изобщо я опровергаем.

Теетет: Тогава смятай, че няма да си помисля, че бъркаш в нещо, ако се отправиш към това опровергаване и доказателство, и спокойно се отправи при това положение.

Чужденецът: Хайде всъщност с какво можем да започнем толкова опасното разсъждение? Според мене, чедо, е крайно необходимо да тръгнем ето по този път.

Теетет: По кой?

Чужденецът: Първо да разгледаме това,
c което сега ни се струва понятно, за да не сме объркани за него, и да не се съгласяваме лесно помежду си, все едно че сме го приели добре.

Теетет: Кажи по-ясно какво имаш предвид?

Чужденецът: Мене ми се струва, че Парменид и всеки, който се е заемал със задачата да определи битието като количество и качество, е разговарял с нас лековато.

Теетет: Защо?

Чужденецът: На мене ми се вижда, че всички те ни разказват като на деца някакъв мит[24]. Според едного има три вида съществуващо, като някои от тях понякога воюват помежду си, друг
d път се настройват приятелски, женят се, раждат и отглеждат своето поколение. Според друг съществуващото е два вида — влажно и сухо, топло и студено, които той свързва и оставя да влизат в брак[25]. А според нашата дружина от Елея, която тръгва от Ксенофан[26] и от още по-рано, се излага в митове, че битието на така нареченото всичко е едно. По-късно едни музи от Йония и Сицилия достигнаха до извода, че най-сигурно е двете тези да
e се свържат и да се твърди, че битието е и множествено, и едно и, че се удържа с вражда и приятелство. Бидейки в спор със себе си, то се съединява, твърдят по-строгите Музи[27]. А по-богатите са поотпуснали това вечно положение и твърдят едно
243 след друго ту че всичко е едно и удържано в любов от Афродита, ту че е множествено и воюващо само със себе си поради някакъв раздор[28]. Независимо дали всичко това един или друг от тях го

казал вярно или невярно, трудно, пък и погрешно би било за толкова важни положения да укоряваме толкова славни и древни мъже. Но ето какво можем да заявим, без да си навлечем упрек.

Теетет: Какво?

Чужденецът: Това, че са погледнали на нас, човешкото множество, отвисоко и са ни пренебрегнали. Защото всички те достигат до нашите изводи, без да ги е грижа дали следим хода на разсъжденията им, или не успяваме.

b Теетет: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Когато някой от тях произнася фразата, че много, едно или две неща съществуват, стават или са били и друг каже на свой ред за топлото, че се смесва със студеното, предполагайки някакви различавания и свързвания, в името на боговете, Теетете, дали в тези случаи ти винаги схващаш какво имат предвид? Защото аз като по-млад си мислех, че точно разбирам какво представлява това, което сега ни затруднява — небитието, когато някой говореше за него. А виждаш в момента в какво крайно затруднение сме изпаднали по този въпрос.

c Теетет: Виждам.

Чужденецът: Навярно, без да сме в по-различно състояние в душите си относно битието, ние твърдим, че сме наясно по този въпрос и разбираме, когато някой заговори за него, докато за другото не сме. А всъщност и по двата въпроса еднакво не сме наясно.

Теетет: Навярно.

Чужденецът: Нека да приемем, че сме в същото положение и по предишните въпроси!

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: По много други въпроси можем, ако искаш, да направим нашето разглеждане и след това. Но нека сега да се заемем първо с разглеждането на най-важния въпрос, който

d предвожда другите!

Теетет: За кой въпрос точно става дума? Или явно според тебе най-напред е редно да изследваме битието — какво представлява то според тези, които смятат, че го разкриват.

Чужденецът: От устата ми го взе, Теетете.
Мисълта ми е, че трябва да приложим такъв под-
ход, все едно, че те са тук и ние им поставяме
следните въпроси: „Хайде, вие, които твърдите, че
всичко се свежда до топло и студено или до два
e подобни принципа, кажете защо произнасяте това
за двете начала, защо казвате, че съществуват две-
те заедно и всяко поотделно! Как да разбираме
това ваше „съществува“? Дали е нещо трето, до-
бавено към другите две, и дали трябва да поло-
жим, че цялото е тройствено, а не вече двойствено,
както е според вас? Защото, ако наречете едното
от двете съществуващо, не можете да кажете, че
двете съществуват еднакво — и в двата случая те
биха били едно, а не две.“

Теетет: Вярно е, което казваш.

Чужденецът: „Да не би все пак да иска-
те да наречете двете заедно съществуващо?“

244 Теетет: Може би.

Чужденецът: „Да, но, приятели, ще ка-
жем, и по този начин съвършено ясно би се гово-
рило за едно две.“

Теетет: Съвсем правилно е, което каза.

Чужденецът: „Тогава, понеже се объркax-
ме, обяснете ни достатъчно ясно какво означава
според вас тази дума „битие“. Защото явно вие
разбирате от тия работи, докато ние доскоро си
мислехме, че разбираме, а сега се объркахме. Та
най-напред ни осведомете именно по този въпрос,
за да не смятаме, че разбираме вашите твърде-
b ния, а да става съвсем обратното.“ Дали ще сбър-
каме, чедо, ако се обърнем с тези думи и поискаме
такива разяснения от тия мъже и останалите люде,
които смятат, че вселената е повече от едно?

Теетет: Ни най-малко.

Чужденецът: Ами от тези, които твърдят, че вселената е едно, трябва ли да поискаме да разберем, доколкото ни стигат силите, какво имат предвид, като говорят за битието?

Теетет: Защо не?

Чужденецът: Тогава нека да отговорят на следния въпрос! „Вие твърдите сигурно, че битието е само едно?“ — „Твърдим“, ще кажат те, нали?

Теетет: Да.

Чужденецът: „А дали нещо определено наричате битие?"

c Теетет: Да.

Чужденецът: „Дали то е това, което е едно, като си служите за едно и също нещо с две имена, или как?"

Теетет: Та какво ще отговорят те след този въпрос, чужденецо?

Чужденецът: Явно, Теетете, няма да е съвсем лесно да отговори на току-що поставения въпрос и на друг подобен този, който приема това допускане.

Теетет: Защо?

Чужденецът: Защото сигурно е смешно да приемеш, че съществуват две имена, след като полагаш, че не съществува нищо освен едно.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: И изобщо би било лишено от

d смисъл да се приеме нечие твърдение, че името е нещо.

Теетет: Поради какво?

Чужденецът: Поради това, че приемайки името за различно от вещта, човек говори сигурно за някакви две неща.

Теетет: Да.

Чужденецът: Да, но ако човек поставя име, тъждествено на вещта, или ще е принуден да произнесе името на нищо, а ако каже, че то е на нещо, ще стане така, че то ще е само име на име, но не на нещо друго.

Теетет: Така е.

Чужденецът: И едното, бидейки едно само за друго едно, е едно само на име.

Теетет: Така трябва да е.

Чужденецът: Ами за цялото какво ще кажат — то различно ли е от единното битие или тъждествено с него?

e Теетет: Как няма да потвърдят и да кажат „да"?

Чужденцът: Тогава, ако е цяло, както казва и Парменид: „Отвсякъде то е подобно на маса на добре окръглена сфера, от средата на всички стра-

ни равносилно, защото не е редно да бъде тук или там нито повече, нито по-малко"[29]. Бидейки такова, битието има среда и краища и след като има, е крайно необходимо да има и части, нали?

Теетет: Така е.

245 Чужденецът: Да, но нищо не пречи това, което е разделено, да има свойството на едното за всички свои части и по този начин, бидейки сума и цяло, да бъде едно.

Теетет: Защо не?

Чужденецът: Но при наличието на това свойство нали е невъзможно то да бъде едно само́ по себе си?

Теетет: Защо?

Чужденецът: Действителното едно естествено трябва да е напълно неделимо, ако се изразим така, както е правилно.

Теетет: Трябва, разбира се.

b Чужденецът: А съставеното от много части битие няма да бъде в съгласие с принципа.

Теетет: Разбирам.

Чужденецът: Дали именно когато битието има свойството едно, поради това ще е едно и цяло, или изобщо да не казваме, че битието е цяло?

Теетет: Труден избор предлагаш.

Чужденецът: Сигурно си съвсем прав. Защото битието със свойството да е едно очевидно няма да е тъждествено на едното и като съвкупност всъщност ще бъде повече от едното.

c Теетет: Да.

Чужденецът: Да, но ако битието не е цяло поради това, че има свойството едно, а цялото е само́ по себе си, излиза, че битието изпитва недостиг от самото себе си.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: И тогава според този аргумент, лишено от себе си, битието няма да е битие.

Теетет: Така е.

Чужденецът: И на свой ред съвкупността се оказва повече от едното, понеже битието и цялото всяко получи отделно собствена природа.

Теетет: Да.

Чужденецът: Но ако цялото изобщо не съ-

d ществува, битието е в същото положение, само че към това, че не е битие, се добавя, че не може да стане битие.

Теетет: Ама защо?

Чужденецът: Станалото винаги е цяло. Така че не е редно да казва, че съществува нито битие, нито пораждане, човек, който не полага едното и цялото сред нещата с битие.

Теетет: Изглежда, това положение стои точно така.

Чужденецът: Освен това, което не е цяло, то не е редно да бъде с каквато и да е величина. Защото с каквато и величина да е нещо, то по необходимост е цяло като такова.

Теетет: Напълно.

Чужденецът: Следователно очевидно е, че
e и при безброй други неща всяко ще доведе до неразрешими затруднения, ако човек казва, че битието е или някак двойствено, или само едно.

Теетет: Става явно горе-долу и от това, което сега ни се открива. Нещата се навързват едно за друго и водят до все по-голямо и по-трудно колебание по въпросите, които обсъдихме в предишната част на беседата.

Чужденецът: Впрочем ние не разгледахме възгледите на всички, които се занимават подробно с битието и небитието. И все пак нека това да е достатъчно! На свой ред трябва да погледнем и тези, които твърдят иначе, за да се убедим, че за
246 никого не е по-леко да каже какво представлява битието, отколкото небитието.

Теетет: Значи трябва да отидем и при тях.

Чужденецът: Да, но при тях, изглежда, става нещо като бой на великаните в спора помежду им във връзка с битието[30].

Теетет: Как така?

Чужденецът: Едни смъкват от небето и невидимия свят всичко на земята, обхващайки с ръце направо скали и дъбове. И понеже се допират до всичко с подобен характер, твърдят упорито, че съществува единствено онова, което може да се пипне и усети. Определяйки битието и тялото за тъж-
b дествени, ако някой от другите каже, че съществу-

ва нещо нетелесно, те се отнасят напълно пренебрежително и не желаят да слушат нищо друго.

Теетет: Наистина за страшни хора говориш. Защото и на мене вече ми се случи да се срещна с доста от тях.

Чужденецът: Затова тези, които спорят с тях, се защищават твърде предпазливо някъде отгоре от невидимия свят, настоявайки с всички сили, че истинското битие това са някакви мислими
c нетелесни форми. А техните тела и така наречената от тях истина те разчупват в своите аргументи и наместо битие го наричат един вид подвижно ставане. Та по тези въпроси между двете страни, Теетете, винаги се е разгаряла неизмерима битка.

Теетет: Вярно.

Чужденецът: Впрочем нека да вземем от двата рода люде поред сметка за това, което те полагат за битие!

Теетет: Е, и как ще им вземем сметка?

Чужденецът: От тия, които го полагат във форми, е по-лесно, тъй като са по-кротки. Но е по-трудно от ония, които силом свеждат всичко до тя-
d ло, а може би и почти невъзможно. Но ето как мисля, че е редно да постъпим с тях.

Теетет: Как?

Чужденецът: Най-добре би било, ако можеше, да ги направим на дело по-добри. Но ако това не става, да ги направим на думи, като положим, че те биха ни отговорили по-благо, отколкото желаят в момента. Защото приетото от по-добри хора сигурно има повече сила от приетото от по-лоши. Но нас ни е грижа не за тях, а търсим истината.

e Теетет: Съвсем правилно.

Чужденецът: Вече станали добри, накарай ги да ти отговорят и да изтълкуват казаното от тях.

Теетет: Така да бъде.

Чужденецът: Като говорят за едно смъртно същество, те твърдят, че нещо съществува.

Теетет: Как да не твърдят?

Чужденецът: А не приемат ли, че то е одушевено тяло?

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Като полагат, че душата е нещо съществуващо?

247 Теетет: Да.

Чужденецът: Ами за душата не казват ли, че една е справедлива, а друга несправедлива и една разумна, а друга неразумна?

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Да не би всяка от тях да става такава поради притежаването и наличието на справедливост, а противоположната поради наличието на противоположното?

Теетет: Да, и за това се съгласяват.

Чужденецът: Да, ама това, което е в състояние да бъде налице при нещо или да отсъства, те ще приемат, че то съществува напълно.

Теетет: Приемат, разбира се.

b Чужденецът: Тогава щом справедливостта, разумът, другите добродетели и противоположното съществуват, както и душата, в която те пребивават, дали според тях някое от тези неща е видимо и осезаемо, или всички са невидими?

Теетет: Почти никое от тях не е видимо.

Чужденецът: Ами дали смятат, че някое от тия работи може да има тяло?

Теетет: По този въпрос отговорът им няма да бъде даден изцяло наведнъж, а ще кажат, че според тях специално душата има някакво тяло. Но за разума и за всички останали добродетели, за които питаш, те ще изпитат срам от дързостта било да приемат, че не се числят към съществуващото,
c било да твърдят, че всички са тела.

Чужденецът: За нас, Теетете, е ясно, че са станали по-добри. Защото иначе не биха изпитали срам от нищо подобно, поне тези от тях, които посети, са поникнали от земята[31], но упорито щяха да настояват, че изобщо не съществува това, което не могат да стиснат в ръце.

Теетет: Да, те мислят горе-долу това, което казваш.

Чужденецът: Нека пак да ги запитаме
d впрочем. Достатъчно би било, ако пожелаят да се съгласят, че и нещо съвсем незначително нетелес-

но съществува. Те трябва да назоват това сродно между нетелесното и едновременно имащото тяло, в което, като гледат, могат да говорят и за двете. Вероятно биха се затруднили. Случи ли се впрочем нещо подобно, виж дали, ако предложим, биха пожелали да приемат и да се съгласят, че битието е нещо такова.

Теетет: Какво всъщност? Кажи и вероятно ще разберем.

Чужденецът: Тогава казвам, че това, което
e притежава такава една способност било да въздействува на каквото и да е друго, било да изпитва въздействие, и най-малкото от най-незначителен източник и дори само веднъж, та казвам, че всяко такова нещо действително съществува. Аз така оп-
245 ределям съществуващото, че то не е нищо друго освен способност за отношение.

Теетет: Понеже сами не могат да кажат в момента нещо по-добро, те приемат това.

Чужденецът: Вероятно по-късно и за нас,
248 и за тях ще възникне нещо друго. Та засега нека тази уговорка остане помежду ни.

Теетет: Остава.

Чужденецът: Нека тогава да идем при другите, при приятелите на формите. Ти се заеми да ни изтълкуваш и техните отговори!

Теетет: Ще го направя.

Чужденецът: Вие говорите за ставане и битие, като ги различавате сигурно, нали?

Теетет: Да.

Чужденецът: И казвате, че поради тялото посредством усещането ние се приобщаваме към ставането, а поради душата посредством разсъдъка към истинското битие, за което твърдите, че е винаги непроменимо и тъждествено, докато ставането веднъж е едно, а друг път друго.

Теетет: Твърдим, разбира се.

b Чужденецът: А за приобщаването тогава, вие между всички най-отлични, да кажем ли, че го употребявате за две неща? Нали за казаното току-що от нас?

Теетет: За какво?

Чужденецът: За изпитването или оказва-

нето на въздействие вследствие на някаква способност за отношение, които се пораждат едно от друго при взаимен контакт. Вероятно, Теетете, ти не чуваш ясно техния отговор на този въпрос, но аз може би съм навикнал и го чувам.

Теетет: Е, и какво е тогава тяхното обяснение?

c Чужденецът: Те не приемат онова, което казахме току-що на родените от земята за битието.

Теетет: Какво казахме?

Чужденецът: Положихме като добър критерий за битие това, когато при едно нещо, дори в най-ниската степен, е налице способност да въздействува или да претърпява въздействие.

Теетет: Да.

Чужденецът: На това впрочем те отговарят следното. Ставането е причастно към способността да се въздействува и да се изпитва въздействие, но според тях на битието не приляга способността нито за едното, нито за другото.

Теетет: Дали има някаква истина в думите им?

Чужденецът: Да, поне доколкото трябва да
d отговорим, че е необходимо да научим от тях още по-ясно дали са съгласни с положението, че душата познава, а битието бива познавано.

Теетет: Е, поне за това казват „да".

Чужденецът: А какво казвате за това да познаваш или да си познаван? Дали става дума за въздействие, изпитване на въздействие или за двете? Или едното е въздействие, а другото изпитване на въздействие? Или и едното, и другото са без отношение към въздействието и изпитването на въздействие?

Теетет: Явно и едното, и другото са без отношение. Защото иначе биха влезли в противоречие с казаното по-рано.

Чужденецът: Разбирам. Но все пак ще
e признаят, че ако да познаваш значи да оказваш някакво въздействие, на свой ред по необходимост излиза, че познаваното изпитва въздействие. Тогава според тази теза, когато се познава вследствие на познаването и доколкото се познава, дотолкова едно

битие се движи поради изпитването на въздействие, което всъщност смятаме, че не става с намиращото се в покой.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Кълна се в Зевс обаче, дали ще се убедим лесно, че движението, животът, ду-
249 шата и мисленето действително не са налице в съвършеното битие и че то нито живее, нито мисли, а възвишено и свято, лишено от ум, е неподвижно и в покой?

Теетет: Несъмнено страшно положение бихме приели, чужденецо.

Чужденецът: А да кажем ли, че е с ум, но е лишено от живот?

Теетет: Но как така?

Чужденецът: А да кажем ли, че и двете са налице в него, но че то не ги удържа в душа?

Теетет: А по какъв друг начин ще ги удържа?

Чужденецът: Но естествено, бидейки с ум, живот и душа, дали като е одушевено, то би било в пълен покой?

b Теетет: Поне за мене това очевидно е напълно лишено от смисъл.

Чужденецът: Трябва да приемем също, че движещото се и движението също са битие.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Тогава, Теетете, излиза, че ако битието е неподвижно, никъде за нищо и в нищо не може да се открие ум.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: И на свой ред, ако приемем, че всичко се носи и движи, ще изключим при това положение тъждественото от границите на битието.

c Чужденецът: Смяташ ли, че без покой би било възможно едно нещо да остава същото, такова и тъждествено?

Теетет: Изключено е.

Чужденецът: А без всичко това виждаш ли възможно съществуването или възникването на ум където и да е?

Теетет: Ни най-малко.

Чужденецът: Значи с всички средства на словото трябва да воюваме срещу този, който уни-

щожава знанието, мисленето и ума, а поддържа упорито някаква теза по някакъв въпрос.

Теетет: Напълно сигурно.

Чужденецът: Та, както изглежда, крайно необходимо е за един философ и най-вече за този, който цени тия положения, нито да приема в тяхно име, че вселената е в покой, независимо дали
d поддръжниците на тезата представят вселената за състояща се от един или много видове, нито изобщо да слуша ония, които на свой ред по всякакъв начин правят битието подвижно. А също като дете той трябва да желае неподвижното да се движи и да казва, че и битието, и вселената са и неподвижни, и се движат[32].

Теетет: Напълно вярно.

Чужденецът: Е, какво, вече не **изглежда** ли, че сме обхванали, както подобава, битието в нашето разсъждение?

Теетет: Съвсем сигурно.

Чужденецът: Гледай, гледай, Теетете, какво ни чака! Както ми се струва сега, именно в тази връзка ще разберем безизходицата на нашето разглеждане.

e Теетет: Как и защо пък казваш това?

Чужденецът: Не схващаш ли, щастливецо, че сега достигаме до най-крайно незнание, а ни се струва, че казваме нещо по въпроса?

Теетет: И аз мисля така, но никак не разбирам как, без да забележим, пак се оказахме в такова положение.

Чужденецът: Хайде помисли и отговори
250 по-ясно дали, като приемаме току-що приетото, не биха ни запитали с право това, за което ние самите запитахме поддръжниците на тезата, че вселената се състои от топло и студено.

Теетет: Какви въпроси? Припомни ми!

Чужденецът: Разбира се. Но ще се опитам все пак да го сторя, като ти поставям въпроси, както и на тях тогава, та едновременно и да напреднем малко.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Добре. Движението и покоят

според тебе не са ли напълно противоположни помежду си?

Теетет: Как да не са?

Чужденецът: А твърдиш ли, че те са по подобен начин с битие — и двете заедно, и всяко поотделно?

b Теетет: Твърдя, разбира се.

Чужденецът: А дали с това, че двете са с битие, искаш да кажеш, че са в покой?

Теетет: Е, как така?

Чужденецът: Значи освен тези две положения, като полагаш на трето място в душата битието, което един вид обхваща движението и покоя, в стремежа си да проникнеш в тях и да ги схванеш в общността им с битието така ти си достигнал до извода, че двете са с битие.

c Теетет: Опасявам се, че пророкуваме, че битието е нещо трето, като казваме, че движението и покоят са с битие.

Чужденецът: Значи тогава битието не е взетите заедно движение и покой, а нещо различно от тях.

Теетет: Изглежда.

Чужденецът: Значи съобразно своята природа битието не е нито в покой, нито се движи.

Теетет: Сигурно.

Чужденецът: Накъде всъщност трябва да се насочи вече мисълта си този, който желае да достигне до ясен и сигурен извод за себе си във връзка с него?

Теетет: Накъде?

d Чужденецът: Аз мисля, че вече наникъде лесно. Защото, ако нещо не се движи, как да не е в покой? Или на свой ред, което не е в покой, как да не се движи? Битието ни се явява сега независимо от тези две състояния. Та дали това е възможно?

Теетет: Разбира се, от всичко най-невъзможното.

Чужденецът: Тогава е справедливо да си спомним ето какво във връзка с това.

Теетет: Какво?

Чужденецът: Това, че като ни запитаха за

името на небитието към какво е редно да го отнасяме, ние изпаднахме в крайно затруднение. Спомняш ли си?

Теетет: Как да не си спомням?

e Чужденецът: Тогава дали сме по-малко объркани във връзка с битието?

Теетет: На мене, чужденецо, ако може да се каже, ми се струва, че сме по-объркани.

Чужденецът: Е, значи това да си лежи тук неразрешено. След като битието и небитието са свързани с еднакво затруднение, сега вече може да се надяваме, че щом едното от тях се окаже

251 било по-неясно, било по-ясно, и другото ще се окаже такова. И ако на свой ред не можем да разберем нито едното, нито другото, в този случай ще насочим нашето разсъждение за двете в която посока можем най-хубаво.

Теетет: Прекрасно.

Чужденецът: Нека да обясним впрочем по какъв начин назоваваме с много имена едно и също нещо!

Теетет: За какво говориш? Дай пример!

Чужденецът: Естествено говорим за един човек, като употребяваме много различни имена. Отнасяме към него цветове, една или друга външност и големина, пороци и добродетели, във всич-

b ки които и безброй други неща твърдим, че той не е само човек, но и добър, и неограничено всякакъв друг. Според същата теза е така и с всичко останало. Каквото и да разискваме, ние на свой ред говорим за него като за много неща и с много имена.

Теетет: Вярно е това, което казваш.

Чужденецът: Вследствие на това, мисля аз, ние сме приготвили богата трапеза за младежите и младеещите се старци. Защото всекиму е под ръка да се залови за нещо и да твърди, че многото не може да бъде едно и едното много. Естествено на тях им прави удоволствие да не допускат да се казва, че човек е добър, но че доброто

c е добро, а човекът човек. Според мене, Теетете, ти често се срещаш с хора, затънали в подобни въпроси. Понякога те са възрастни хора, които, лише-

ни от притежанието, свързано с ума, и изпълнени с удивление пред такива въпроси, смятат откриването на подобно нещо за проява на крайна мъдрост.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Впрочем, за да може нашето разсъждение да се обърне към всички, които някога са казали за битието и най-незначителното нещо, нека да поставим и на тях, и на останалите, с
d които сме беседвали по-рано, предстоящото да се изясни във формата на въпроси.

Теетет: Какви въпроси именно?

Чужденецът: Дали да не свързваме битието с движение и покой, нито каквото и да е с нещо друго, а да ги полагаме в нашите разсъждения именно като неспособни за смесване и причастие едно към друго? Или да свържем всички в едно като способни да се приобщават едно към друго? Или едни да свържем, а други не? От тези поло-
e жения, Теетете, кое ще изберат те според нас?

Теетет: На този въпрос аз не мога да отговоря нищо от тяхно име.

Чужденецът: Защо не отговориш тогава едно по едно и не видиш какво ще последва от всеки отговор поотделно?

Теетет: Хубаво предложение правиш.

Чужденецът: Нека, ако искаш, да положим, че според тях първо нищо не разполага с никаква способност за общуване с нищо в никакво отношение. Следователно движението и покоят няма как да са причастни към битието, нали?

252 Теетет: Няма, разбира се.

Чужденецът: Ами след като не се приобщават към битието, кое от тях двете ще е с битие?

Теетет: Никое няма да е.

Чужденецът: Впрочем, както изглежда, приемем ли това, веднага се разрушава всичко — едновременно и твърденията на тези, които правят вселената да се движи, и на тези, които я представят като едно в покой, и на онези, които делят съществуващото на видове, винаги тъждествени и в същото състояние. Тъй като всички те все пак присъединяват битие — и тези, които твърдят, че то

действително се движи, и тези, които казват, че действително е в покой.

Теетет: Точно така, разбира се.

b Чужденецът: А сигурно и онези, които ту свързват вселената, ту я разделят, като било я свежда до едно и безкрайно, състоящо се от едно, било я разделят на крайни елементи и я съставят от тях. Та независимо дали според тях това става поред или постоянно, във всичко това те еднакво не биха твърдели нищо, ако не съществуваше никаква възможност за смесване.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Значи най-смешно би прозвучала тезата на тези участници в беседата, които не допускат нищо да се приобщава към въздействието на друго и да се нарича друго.

c Теетет: Как така?

Чужденецът: Те са принудени вероятно за всичко да употребяват „е", както и „отделно", „от останалото", „за себе си" и безброй други определения, от които са безсилни да се оградят и да не ги използуват, когато говорят. Така че не се нуждаят от други опровержители и, както се казва, врагът и противоречието дебнат у дома им и се обаждат отвътре и където и да ходят, те го разнасят като онзи странен Евриклей[33].

d Теетет: Съвсем правдоподобно и вярно е, което казваш.

Чужденецът: А какво, ако допуснем, че всички неща притежават способността да се приобщават помежду си?

Теетет: Това и аз съм в състояние да опровергая.

Чужденецът: Как?

Теетет: Понеже самото движение би се оказало в пълен покой и на свой ред самият покой би се задвижил, ако се пораждаха от контакта помежду си.

Чужденецът: Да, ама от това сигурно няма нищо по-невъзможно — движението да е в покой, а покоят да се движи, нали?

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Тогава остава само третото.

Теетет: Да.

e Чужденецът: Да, обаче едно от тези неща е все пак необходимо — или всичко да се смесва, или нищо, или едни неща да могат, а други не.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Да, ама за двете открихме, че е невъзможно.

Теетет: Да.

Чужденецът: Значи всеки, който желае да отговори правилно, ще приеме останалото от трите положения.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Впрочем, когато едни неща могат да го вършат, а други не могат, с тях ще
253 стане това, което става горе-долу примерно със звуковете. Защото от тях едни вероятно не прилягат един към друг, а други прилягат

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: За разлика от другите звукове гласните преминават през всичко като един вид свръзка, така че без някой от тях е невъзможно да прилегнат и останалите един към друг.

Теетет: Съвсем сигурно.

Чужденецът: Тогава дали всеки знае какво към какво може да се приобщи, или който се кани да направи това по подобаващ начин, се нуждае от изкуство?

Теетет: Нуждае се.

Чужденецът: От кое?

Теетет: От граматика.

b Чужденецът: Ами във връзка с високите и ниските тонове не е ли така? Нали музикантът, който е сведущ в това изкуство, разбира кои могат да се смесят и кои не, а неразбиращият не е музикант?

Теетет: Така е.

Чужденецът: Тогава и в областта на останалите изкуства и тяхното невладеене ще открием подобни различия.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Ами след като приехме, че родовете неща[34] могат по същия начин да се смесват помежду си, нали е необходимо с определено

знание да влиза в разговор този, който се кани да
c покаже кои родове са в съгласие и кои не се
приемат помежду си? И на свой ред дали образуват една непрекъснатост през всичко, така че да
могат да се смесват и също при отделяне, дали
причините за отделянето при всяко цяло са различни?

Теетет: Как да не е необходимо знание, и то сигурно най-висшето?

Чужденецът: Тогава, Теетете, как ще го наречем сега? Или, кълна се в Зевс, незабелязано попаднахме на достойното за свободните знание? Опасявам се, че търсейки софиста, открихме по-напред философа.

Теетет: Какво искаш да кажеш?

d Чужденецът: Това да се различават родо-
вете и да не се смята една и съща форма за различна, нито, бидейки различна, за една и съща, дали няма да кажем, че с това се занимава диалектиката?

Теетет: Да, ще кажем.

Чужденецът: Значи, който е в състояние да върши това, той усеща добре общата идея, разпростряла се навсякъде във всяко едно отделно нещо, много други идеи, обхващани отвън от една идея, на свой ред една идея, свързана в едно чрез много цялости и много определени идеи, съществуващи отделно. Това означава човек да знае да различава родовете, както и кои неща могат да се
e свързват и кои не.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Да, но тази диалектическа способност, както очаквам, ти ще я отдадеш не на друг, а само на философствуващия чисто и справедливо.

Теетет: Как можем да я отдадем на друг?

Чужденецът: Ако търсим всъщност философа, и сега, и по-късно, ще го открием на едно такова място. Но е трудно да разберем ясно софиста
254 и от друг характер е трудността, свързана със со-
фиста, от съвсем друг.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Намерил убежище в мрака

на небитието и нагодил се към него, трудно е да го съзреш в мрачината на онова място, нали?

Теетет: Изглежда.

Чужденецът: На свой ред не е никак лека работа да се види на ярката светлина на мястото и философът, отдаден постоянно в разсъжденията си на търсенето на идеята за битието. Защото не са в състояние да гледат дълго в божественото очи-
b те на душата на човешкото множество.

Теетет: Вероятно и това е така не по-малко от другото.

Чужденецът: Значи стига само да искаме, може би ще стигнем до по-ясна преценка за философа. А що се отнася до софиста, явно е сигурно, че не бива да го оставяме, преди да го разгледаме както трябва.

Теетет: Хубаво предложи.

Чужденецът: Та понеже приехме, че едни родове неща могат да се приобщават помежду си, а други не могат и че едни го правят с малко, други с много, а трети безпрепятствено преминават през всичко и се приобщават с всички, нека да пре-
c минем към следващия момент на нашето разсъждение и да постъпим така — да не разглеждаме всички форми, за да не се объркаме в тяхното множество, а като изберем няколко от така наречените най-важни, да преценим първо какви са поотделно, след това каква е способността им да се приобщават помежду си. Та ако не можем да разберем напълно ясно какво представляват битието и небитието, поне да сме изчерпали каквото може да се каже по този въпрос, доколкото го допуска начинът на нашето сегашно разглеждане, стига само при твърдението, че небитието, бидейки небитие, е с битие, да ни се удаде да се измъкнем не-
d наказани.

Теетет: Значи трябва.

Чужденецът: Несъмнено самото битие, покоят и движението, които разглеждахме преди малко, са между най-важните родове.

Теетет: Подчертано.

Чужденецът: За два от тях ние твърдим все пак, че не могат да се смесят помежду си.

Чужденецът: А битието може да се примесва в тях двата. Защото те сигурно съществуват.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Тогава те стават три.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Значи всеки от тях е различен от другите два и тъждествен на себе си.

e Теетет: Така е.

Чужденецът: Какво искаме да изразим на свой ред сега с това „тъждествено“ и „различно“? Дали те са някакви два рода, различни от трите и несъмнено по необходимост примесени в тях и ние трябва да разгледаме битието на пет, а не на три рода, или незабелязано наричаме с тъждествено и
255 различно някой от онези три рода?

Теетет: Вероятно.

Чужденецът: Да, но за движението и покоя не може да се каже все пак нито различно, нито тъждествено.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Защото, ако имаме предвид движението и покоя общо, нито едното, нито другото от тези определения не е възможно.

Теетет: Защо впрочем?

Чужденецът: Движението ще спре, а покоят на свой ред ще се раздвижи. И при двете, когато едното бъде принудено да стане другото, то ще се преобразува в нещо противоположно на своя-
b та природа като причастно в противоположното.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: А те двете заедно са причастни към тъждественото и различното.

Теетет: Да.

Чужденецът: Но нека да не казваме тогава за движението, че е тъждествено или различно, нито на свой ред за покоя!

Теетет: Да не казваме.

Чужденецът: Но да не би да трябва да мислим за битието и за тъждественото като за едно нещо?

Теетет: Вероятно трябва.

Чужденецът: Но ако битие и тъждествено

не означават нещо различно, като казваме на свой ред, че движение и покой са две неща, по този начин говорим за тях двете като за тъждествени с би-
c тието.

Теетет: Да, но поне това е невъзможно.

Чужденецът: Значи е невъзможно да са едно тъждественото и битието.

Теетет: Сигурно.

Чужденецът: Тогава да добавим ли към трите предходни форми тъждественото като четвърта?

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: А дали за различното трябва да говорим като за пета? Или е редно да мислим за него и за битието като за две имена, отнасяни към един род?

Теетет: Може би.

Чужденецът: Но, мисля, ще се съгласиш, че едни от нещата с битие са съществуващи сами по себе си, а за други това се казва винаги в отношение към друго.

Теетет: Ами да.

d Чужденецът: А различното все пак е такова по отношение на различно, нали?

Теетет: Така е.

Чужденецът: Нямаше да е така, ако битието и различното не се различаваха напълно. Но ако различното беше причастно към двете форми, щеше да бъде възможно някое различно да е различно не в отношение към друго различно. А сега става така, че абсолютно всяко различно е това, което е, по принудата на друго.

Теетет: Така е, както казваш.

Чужденецът: Тогава трябва да считаме
e природата на различното за петата форма между тези, които избираме.

Теетет: Да.

Чужденецът: И да приемем, че тя преминава през всички тях, тъй като всяка една от останалите форми е нещо различно не поради собствената си природа, а поради това, че е причастна към идеята за различното.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Тогава ето как да се изразим за петте форми, като ги вземем една по една.

Теетет: Как?

Чужденецът: Първо за движението, че е напълно различно от покоя. Или как да кажем?

Теетет: Така.

Чужденецът: Значи то не е покой.

Теетет: Изключено е.

256 Чужденецът: И все пак е с битие, тъй като е причастно към битието.

Теетет: С битие е.

Чужденецът: На свой ред движението е различно от тъждественото.

Теетет: Сигурно.

Чужденецът: Значи не е тъждествено.

Теетет: Не е, разбира се.

Чужденецът: Да, но все пак то е тъждествено, тъй като всичко е причастно към тъждественото.

Теетет: И то доста.

Чужденецът: Тогава, без да се сърдим, се налага да приемем, че движението е тъждествено и нетъждествено. Защото, като кажем, че е тъждествено и нетъждествено, не казваме в едно и също
b отношение. Когато казваме тъждествено, имаме предвид, че то е такова поради причастието на тъждественото в него. А когато казваме нетъждествено, имаме предвид на свой ред приобщаването на различното, поради което движението се отделя от тъждественото, престава да е такова и става различно. Така че и в този случай се казва правилно, че е нетъждествено.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Дали ако по някакъв начин движението можеше да е причастно към покоя, нямаше да е никак странно да го наречем неподвижно?

Теетет: И то съвсем правилно, ако приемем, че някои родове могат да се смесват помежду си, а други не.

c Чужденецът: Ама ние стигнахме до това доказателство, преди да се заемем с настоящите въпроси, и разкрихме, че по природа е така.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Нека да кажем пак! Движението е различно от различното, както е нещо друго от тъждественото.

Теетет: Непременно.

Чужденецът: А според сегашното ни разсъждение то в известно отношение не е различно и е различно.

Теетет: Вярно.

Чужденецът: Тогава какво следва? Дали ще кажем на свой ред, че движението е различно от трите форми, но не и от четвъртата, след като приехме, че формите, за които и в които ограни-
d чихме нашите разсъждения, са пет.

Теетет: Но как така? Невъзможно е да се съгласим, че са по-малко на брой от това, което току-що беше очевидно.

Чужденецът: Значи, отбранявайки се безстрашно, казваме, че движението е различно от битието, така ли?

Теетет: Съвсем безстрашно, разбира се.

Чужденецът: Дали тогава не е ясно, че движението действително е с небитие и битие, щом като е причастно към битието?

Теетет: Напълно ясно е.

Чужденецът: Значи е неизбежно да има небитие и в движението, и във всички родове. Защото природата на различното произвежда нещо различно и става причина всяко нещо да бъде с
e небитие. Със същото основание тогава имаме право да кажем за абсолютно всичко, че е с небитие и на свой ред, че е причастно към битието, че съществува и е с битие.

Теетет: Изглежда.

Чужденецът: Значи около всяка форма има много битие и безкрайно количество небитие.

Теетет: Изглежда.

257 Чужденецът: Следователно и за самото битие трябва да кажем, че е различно от останалите родове.

Теетет: Необходимо е.

Чужденецът: Значи, доколкото останалите родове съществуват, дотолкова битието не същест-

вува. Защото, бидейки различно от тях, то има битието на едно, но няма на свой ред битието на безкрайния брой на останалите родове.

Теетет: Сигурно е така.

Чужденецът: Тогава значи и това не бива да ни дразни, след като родовете са приобщени по природа един към друг. А ако някой не приеме това, първо да се убеди в нашите предишни изводи и така да се убеди и в следващото от тях.

Теетет: Напълно справедливо е, което казваш.

b Чужденецът: Да видим тогава и следното!

Теетет: Какво е то?

Чужденецът: Когато говорим за небитие, както изглежда, имаме предвид не нещо противоположно, а само различно от битието.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Примерно, като кажем за нещо, че не е голямо, нали според тебе е очевидно, че в случая разкриваме в този изказ по-скоро малкото, отколкото еднаквото?

Теетет: В какъв смисъл?

Чужденецът: Когато се казва, че отрицанието означава противоположното, няма да се съгласим изцяло, а само толкова, че поставеното „не“ и „никак“ съобщава за някакво различие при имената, за които се говори, или по-скоро за предмети-
c те, във връзка с които се произнасят след това имената на отрицателния изказ.

Теетет: Точно така е, разбира се.

Чужденецът: Ако и ти си съгласен, нека да помислим за следното!

Теетет: За какво?

Чужденецът: За мене е очевидно, че природата на различното се разпада на части също като природата на знанието.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Тя несъмнено е една, но всяка влизаща в отношение с нещо част от нея получава поотделно някакво название. Поради това се
d говори за много изкуства и знания.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: Та същото става и с частите на иначе единната природа на различното.

Теетет: Може би, но как именно да го изразим?

Чужденецът: Има ли в различното част, противоположна на красивото?

Теетет: Има.

Чужденецът: Тогава, ще кажем ли, че тя е безименна или има някакво название?

Теетет: Има. Защото това, за което произнасяме всеки път „некрасиво“, то е различно не от друго, а от природата на красивото.

e Чужденецът: Хайде, кажи ми сега следното!

Теетет: Какво?

Чужденецът: Да не би да излиза, че некрасивото е именно нещо с битие, откъснато от един род и противопоставено на свой ред на нещо също с битие?

Теетет: Така е.

Чужденецът: Както изглежда тогава, некрасивото се оказва един вид противопоставяне на битие на битие.

Теетет: Съвсем правилно.

Чужденецът: Тогава дали според тази теза красивото се числи повече към нещата с битие, а некрасивото по-малко?

Теетет: В никакъв случай.

258 Чужденецът: Значи по подобен начин трябва да се изразим, че стоят нещата при голямото и неголямото, така ли?

Теетет: По подобен.

Чужденецът: Следователно не трябва ли да положим и несправедливото за тъждествено на справедливото, доколкото едното не е с повече битие от другото?

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Тогава и за останалото ще се изразим по този начин, след като природата на различното се оказа от нещата с битие. А след като тя е с битие, тогава е необходимо да положим, че и нейните части са с битие не в по-ниска степен.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Следователно, както изглежда,
b да, противопоставянето на природата на част от различното и на част от битието, когато те се противопоставят една на друга, ако не е кощунство да се каже, не е нещо с битие в по-малка степен от самото битие[35], щом като не означава нещо противоположно, а само това, че е различно от него.

Теетет: Напълно ясно.

Чужденецът: Тогава как да го наречем?

Теетет: Явно, че това именно е небитието, с чието изследване се заехме поради софиста.

Чужденецът: Тогава дали, както каза, то никак не отстъпва по битие на останалите родове и вече е редно да твърдим спокойно, че небитието има своя природа и сигурно съществуване, и както
c голямото се оказа голямо, красивото красиво, неголямото неголямо, некрасивото некрасиво, така и небитието съществува по същия начин и бидейки небитие, се причислява към многото видове с битие? Или ще проявим още някакво недоверие към него?

Теетет: Никакво.

Чужденецът: Тогава разбираш, че се показахме недоверчиви към Парменид и прекрачихме неговата забрана.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Търсейки още по-напред, ние му доказахме повече, отколкото той позволява да се разглежда.

Теетет: Как?

d Чужденецът: Той казва: „Нека никога в никакъв случай да не ни овладее това, че небитието е с битие. Но ти отвърни мисълта си от този път на търсене!“[36].

Теетет: Да, така казва.

Чужденецът: А ние все пак доказахме не само че небитието съществува, но осветлихме и съществуващата форма на небитието. Защото, като доказахме съществуването на природата на различното и че тя е разпределена във всички неща с
e битие при отношенията помежду им, дръзнахме да кажем, че частта от нея, противопоставяща се на

всяко нещо с битие, е в действителност самото небитие.

Теетет: И напълно вярно е, чужденецо, според мене това, което сме казали.

Чужденецът: Нека впрочем никой да не казва, че осветлявайки небитието, си позволяваме да твърдим, че то е противоположно на битието. Защото отдавна сме се отказали да разсъждаваме по въпроса за една или друга негова противоположност, дали съществува, или не съществува и дали има смисъл, или е напълно безсмислена. А
259 това, което твърдим сега, че небитието съществува, нека някой било да ни убеди, че не сме прави, като ни опровергае, било, докато не е в състояние да го стори, да приеме нашето твърдение — че родовете се смесват помежду си и че като преминават през всичко и едно през друго битието и различното, самото различно, бидейки причастно към битието, съществува поради тази причастност, но не става онова, към което е причастно, а остава различно и че бидейки различно от битието, напълно ясно е, че по необходимост съществува, без да
b е с битие. На свой ред, станало причастно към различното, битието може да бъде различно от останалите родове и бидейки различно от всички, то не е никой от тях, нито всички заедно, а само то. Така че отново напълно безспорно битието не съществува в безброй случаи, добавени към други безброй. Впрочем и останалите неща във всеки отделен случай стоят така, а и съвкупността на всичко — в много отношения те са с битие, а в много отношения без битие.

Теетет: Вярно.

Чужденецът: И ако някой се отнася с недоверие към тези противопоставяния, нека сам да
c погледне и да каже нещо по-добро от казаното сега. А ако измисли нещо трудно и се радва да дърпа нашите аргументи ту на една, ту на друга страна, усилията му не си заслужават труда, както убеждава нашият разговор в момента. Защото това не е нито остроумно, нито трудно да се открие, а ето какво е вече и трудно, и същевременно прекрасно.

Теетет: Какво?

Чужденецът: Това, което се каза и преди — като остави онова като възможно за всеки човек да е в състояние критически да следи казаното едно по едно поотделно, когато някой твърди, че което е различно, по някакъв начин е тъжде-
d ствено и което е тъждествено, различно по начина и в отношението, в което според него попада едното или другото от тях. Но да се заявява, че тъждественото е различно по този или онзи начин, че различната тъждественост, че голямото малко и подобното неподобно и човек да се радва да извежда постоянно подобни противоположности в своята аргументация, това не е истинско опровержение и явно то е на някой новак, който току-що се е заел със съществуващото.

Теетет: Точно така.

Чужденецът: А и, добри ми мой, това да
e се наемаш да отделяш всичко от всичко и иначе не е редно, а освен това е присъщо на напълно необразования и чужд на философията човек.

Теетет: Защо именно?

Чужденецът: Най-съвършеният начин да се унищожи всяко слово е отделянето на всяко нещо от всичко друго. Защото нашата беседа се роди поради сплитането на формите помежду им.

260 Теетет: Вярно.

Небитието и лъжата в словото и мисълта

Чужденецът: Виж тогава колко навреме се опълчихме току-що на хората от подобен вид и се опитахме да ги заставим да допуснат смесването на една форма с друга.

Теетет: С каква цел впрочем?

Чужденецът: За да може словото да бъде един от съществуващите родове. Защото, лишени от това, бихме се лишили от най-значителното — от философията. А в настоящия момент е редно да се уговорим още за словото какво представлява. Ако бяхме лишени от него и то изобщо не съществуваше, сигурно нямаше да можем да говорим
b за нищо. А щяхме да сме лишени, ако се съгласяхме, че нищо не може да се смесва с нищо.

Теетет: Правилно е това. Но не разбрах защо сега трябва да достигнем до съгласие за словото.

Чужденецът: А може би ще разбереш най-лесно, ако ме последваш ето как.

Теетет: Как?

Чужденецът: За нас се изясни, че небитието е един от останалите родове, разпръснат по всичко съществуващо.

Теетет: Така е.

Чужденецът: Тогава да разгледаме следващия въпрос — дали то се смесва с мнението и словото.

Теетет: Защо именно?

Чужденецът: Ако не се смесва с тях, по
c необходимост всичко ще е истинно. А смесва ли се, така ще се пораждат лъжливото мнение и слово. Това човек да си съставя мнение или да говори за несъществуващото означава сигурно да възниква лъжа в мисълта или в думите му.

Теетет: Така е.

Чужденецът: А щом съществува лъжа, съществува и измама.

Теетет: Да.

Чужденецът: Да, ама съществува ли измама, няма как всичко да не е изпълнено вече с изображения, образи и илюзии.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: А за софиста казахме все пак, че е намерил убежище вероятно в това място,
d но че напълно отрича съществуването на лъжата — за небитието никой не можел нито да мисли, нито да говори, защото то изобщо не било причастно към битието.

Теетет: Така беше.

Чужденецът: Но сега се оказа все пак причастно към битието, така че навярно с този аргумент човек не би могъл да си служи в спор. Но вероятно те биха казали, че едни от формите са причастни към битието, а други не и че точно словото и мнението са измежду непричастните. Така, след като мнението и словото не се приобщават към небитието, те отново биха отхвърлили съще-

ствуването на изкуството, което твори изображе-
e ния, и на илюзорното изкуство, в които според нас се подвизава софистът. Защото, след като не се образува подобна общност, изобщо не съществува лъжа. Та поради това първо трябва да проучим какво представляват словото, мнението и илюзия-
261 та, та като разберем и съзрем тяхното приобщаване към битието, съзрели, да докажем съществуването на лъжата и, доказали, да свържем софиста с нея, ако го уличим. Ако пък се окаже невинен, да го потърсим в някой друг род.

Теетет: Изглежда, че е напълно вярно това, което казахме за софиста в началото, че родът му е труден за улавяне. Защото очевидно е пълен с проблеми, от които, като ни подхвърли някой, преди да достигнем до него самия, първо е необходимо да опровергаем проблема[37]. Ето току-що с мъка преодоляхме проблема, че небитието не съще-
b ствува, а вече ни е подхвърлено друго — трябва да докажем, че съществува лъжата и в слово, и в мнение. А вероятно след това ще ни подхвърли друг проблем и после друг след него. И както изглежда, никога няма да има предел.

Чужденецът: Спокоен трябва да е, Теетете, този, който е в състояние, макар и малко, постоянно да напредва. Защото какво би постигнал в останалото оня, който се обезкуражава, когато го чака било да не постигне нищо, било да бъде отново отхвърлен назад? Както се казва в поговорката, си-
c гурно подобен човек едва ли би превзел град някога. А сега, добри ми мой, след като е преодоляно това, което казваш, вероятно ще можем да превземем най-здравото укрепление. Останалото ще бъде вече по-малко и лесно.

Теетет: Хубаво го каза.

Чужденецът: Та нека първо, както рекохме току-що, да вземем словото и мнението, за да си дадем по-ясна сметка дали небитието влиза в допир с тях, или те двете са напълно истинни и нито едното, нито другото може да е лъжа.

Теетет: Правилно.

d Чужденецът: Хайде, както говорихме за формите и за звуковете, по същия начин наново да

направим преценка за имената. Защото очевидно това, което търсим, ще ни се открие горе-долу така.

Теетет: Та на какво именно трябва да обърна внимание във връзка с имената?

Чужденецът: На това, дали всички се свързват помежду си или никое, или някои допускат това, а други не.

Теетет: Поне това е явно, че едни го допускат, а други не.

Чужденецът: Вероятно имаш предвид следното, че едни, които се изричат едно след друго и
e означават нещо, се свързват, а други, които не означават нищо в потока на словото, не се свързват.

Теетет: Какво искаш да кажеш с това?

Чужденецът: Което очаквах, че ще подемеш и ще приемеш. Защото според нас сигурно е двоен родът на знаците, с които се произнасяме гласно за битието.

Теетет: Как така?

Чужденецът: Едните се наричат имена, а другите глаголи[38].

262 Теетет: Обясни поотделно за двете!

Чужденецът: На това, което служи за изразяване на действия, му казваме сигурно глагол.

Теетет: Да.

Чужденецът: А вокалният знак, поставен за изразяване на самите извършващи действията лица, е име.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Та от изреждането единствено на имена никога не може да се получи слово, нито на свой ред от глаголи, ако не се употребят имена.

b Теетет: Това не го разбрах.

Чужденецът: Защото току-що го прие, но като гледаше в друг пример. Впрочем това именно исках да кажа, че те не образуват слово, независимо че се изговарят свързано ето как.

Теетет: Как?

Чужденецът: Примерно „крачи", „тича", „спи" и други глаголи, които означават действие — дори човек да ги изрече всички поред, те и така няма да образуват никакво слово.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Та и когато на свой ред се казва „лъв“, „елен“, „кон“ и имената, които се
c употребяват за лицата, извършващи действие, впрочем и в този случай на свързване не възниква никакво слово. Защото произнасяните звукове не изразяват нито по този, нито по онзи начин нито действие, нито бездействие, нито съществуване на нещо с битие, нито на нещо без битие, преди човек да примеси в имената глаголи. Тогава става нужната връзка и се получава словото още при първото сплитане и сигурно това е първата и най-малка единица слово.

Теетет: Какво имаш предвид с това?

Чужденецът: Когато някой рече „човек учи“, нали според тебе това е първата и най-малка единица слово?

d Теетет: Да.

Чужденецът: Защото тогава тя сигурно не само именува вече във връзка със съществуващото, ставащото, станалото или предстоящото да стане, но и постига нещо, като вплита глаголи в имената. Затова казахме, че това слово не само именува, но казва и именно за озачаването на това сплитане произнасяме името слово.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Както едни неща прилягат едно към друго, а други не прилягат, така е на свой ред и при знаците, произнасяни гласно — ед-
e ни не прилягат, а прилягащите от тях образуват слово.

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Тогава да погледнем още следната дреболия!

Теетет: Каква дреболия?

Чужденецът: Когато е налице слово, по необходимост то е слово за нещо, невъзможно е да бъде за нищо.

Теетет: Така е.

Чужденецът: Тогава дали то трябва да е и с определено качество?

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Нека да насочим вниманието си към нас самите.

Теетет: И тъй да го насочим!

Чужденецът: Тогава аз ще ти кажа слово, като свържа посредством име и глагол едно нещо с друго. А ти ми кажи за кого е това слово!

263 Теетет: Ще го направя според силите си.

Чужденецът: „Теетет е седнал." Да не би да е дълго това слово?

Теетет: Не, кратко е.

Чужденецът: Твоята задача е да кажеш за кого се отнася и кого има предвид.

Теетет: Явно е, че се отнася за мене и мене има предвид.

Чужденецът: Ами това?

Теетет: Кое?

Чужденецът: „Теетет, с когото сега разговарям, лети."

Теетет: И това има предвид не друг, а мене и се отнася за мене.

Чужденецът: Според нас все пак всяко от тези слова трябва да притежава някакво качество.

Теетет: Да.

b Чужденецът: Какво именно е редно да кажем за качествата на едното и другото слово?

Теетет: Че едното е навярно лъжливо, а другото вярно.

Чужденецът: Вярното от тях говори за тебе, както стоят действително нещата.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: А лъжливото говори различно от съществуващото положение.

Теетет: Да.

Чужденецът: Значи говори за несъществуващото като за съществуващо.

Теетет: Така е горе-долу.

Чужденецът: Все пак за едно съществуващо, което е различно от съществуващото, отнасящо се за тебе. Защото ние казахме, че навярно около всяко нещо има много битиета и много небитиета.

Теетет: Точно така, разбира се.

c Чужденецът: Тогава последното слово, което изрекох за тебе, като изхождаме от нашето оп-

ределение, какво е слово, първо е крайно необходимо да бъде едно от най-кратките.

Теетет: Поне преди малко се съгласихме, че е така.

Чужденецът: А след това то трябва да е все пак за нещо.

Теетет: Така е.

Чужденецът: И ако не се отнася за тебе, не се отнася за никой друг.

Теетет: Ами да.

Чужденецът: Бидейки за никого, то изобщо не би било слово. Защото заявихме, че е между невъзможните неща да има слово, което не е слово за нищо.

Теетет: Съвсем правилно.

Чужденецът: Но тогава казаното за тебе, което представя различното за тъждествено и несъществуващото за съществуващо, съвсем сигурно подобна свързаност, образуваща се от глаголи и имена, е наистина и в действителност лъжливо слово.

Теетет: Това е самата истина.

Чужденецът: А какво ще кажем за мисълта, мнението и илюзията? Нали вече е ясно, че всички тези родове се проявяват в душите ни и като истинни, и като лъжливи?

Теетет: Как така?

Чужденецът: По-лесно ще разбереш ето

e как — ако първо схванеш какво представляват те и по какво се различават помежду си.

Теетет: Ти само обясни!

Чужденецът: Значи мисъл и слово са едно и също нещо. Само че ставащият без глас вътре в нас диалог на душата със самата себе си сме нарекли именно мисъл, нали[39]?

Теетет: Точно така.

Чужденецът: А изтичащото от душата и преминаващото през устата, оформено в звук, сме нарекли слово, нали?

Теетет: Вярно.

Чужденецът: И знаем, че в словото е налице...

Теетет: Какво?

Чужденецът: Утвърждение и отрицание.

Теетет: Знаем.

264 Чужденецът: А когато това става мълчаливо в душата като мисъл, можеш ли да му дадеш друго име освен мнение?

Теетет: Как другояче?

Чужденецът: А когато мнението възниква в нечия душа не само́ по себе си, а посредством усещане, дали е възможно на свой ред да наречем подобно състояние правилно другояче, а не илюзия?

Теетет: Не е възможно.

Чужденецът: Следователно, щом като словото е истинно и лъжливо, а от видовете слово мисълта е диалог на душата със самата себе си, мнението — резултатът на мисленето, а това, което
b наричаме представяне — смесица от усещане и мнение, необходимо е, понеже са сродни на словото, някои от тях да бъдат понякога лъжливи.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: Та ти схващаш ли, че открихме лъжливото мнение и слово по-рано от очакването, от което се страхувахме преди малко, че наемайки се да го изследваме, се нагърбваме с напълно неизпълнима задача?

Теетет: Схващам.

Връщане към петото
c *определение за софист*

Чужденецът: Затова нека да не ни обезкуражава и следващото! След като това се изясни, нека си припомним нашите предишни различавания вид по вид!

Теетет: Какви именно?

Чужденецът: Ние различихме два вида изкуство, създаващо изображения — едното възпроизвеждащо в образи, а другото творящо илюзии.

Теетет: Да.

Чужденецът: И казахме, че изпитваме затруднение към кое от двете да отнесем софиста.

Теетет: Така беше.

Чужденецът: При това наше затруднение над нас се спусна още по-голям мрак, след като се появи поставящата всичко под съмнение теза, че нито изображението, нито образът, нито илюзия-

та могат изобщо да съществуват, тъй като никъде,
d никога и в никакъв случай не съществува лъжа.

Теетет: Вярно е, което казваш.

Чужденецът: А сега все пак, понеже се оказа, че съществува и лъжливо слово, и лъжливо мнение, има място за съществуване на подражания на съществуващото и като следствие от това положение и за поява на изкуството на измамата.

Теетет: Има място.

Чужденецът: Ние достигнахме до съгласие в предишната част на беседата, че софистът е свързан с един от тези видове изкуство.

Теетет: Да.

Чужденецът: Тогава нека, като разсечем
e на две предложения род, да се опитаме да вървим все от дясната страна на разделеното, като се държим о това, към което се приобщава софистът. Така, като махнем всичко общо за него с останалото, ще отделим собствената му природа и ще я разкрием най-вече за нас самите, а после и на тези, чийто род стои по природа най-близо до подобен
265 начин на изследване

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Нали тогава започнахме нашето различаване с творческото изкуство и това на придобиването?

Теетет: Да.

Чужденецът: И софистът ни се появи в ловуването, състезаването, в търгуването на едро и други подобни видове на изкуството да се придобива, нали?

Теетет: Точно така.

Чужденецът: А сега все пак, след като го улавя подражателното изкуство, ясно е, че най-напред трябва да разделим на две творческото изкуство. Защото подражанието навярно е един вид
b творчество. Ние говорим обаче за създаване на изображения, а не на самите неща, нали?

Теетет: Точно така, разбира се.

Чужденецът: Тогава първо да отделим две части в творческото изкуство!

Теетет: Какви части?

Чужденецът: Едната божествена, другата човешка.

Теетет: Не успях да разбера.

Чужденецът: Ако си спомняме казаното в началото, нашето твърдение беше, че като цяло творческото изкуство е способност, която става причина за пораждане на по-рано несъществувалото.

c Теетет: Спомняме си.

Чужденецът: За всички смъртни същества тогава, както и за растенията, които никнат на земята от семена и корени, а също и за образуващите се в земята разтворими и неразтворими неодушевени неща, дали ще кажем, че като ги е нямало по-рано, са се появили по-късно, сътворени от някой друг, а не от бог? Дали ще си послужим с най-разпространения възглед и израз...

Теетет: Кой възглед?

Чужденецът: Че тези неща ги ражда природата поради някаква естествена причина, пораждаща, без да следва някаква мисъл? Или това става с разум и божие знание, което изхожда от бога[40]?

d Теетет: Навярно поради младостта си аз често си меня мнението и приемам поред двата възгледа. Но сега, като гледам в тебе и схващам, че според тебе нещата се пораждат по божия воля, и аз вече мисля по този начин.

Чужденецът: И хубаво мислиш, Теетете. Независимо че според нашето мнение ти си от тези, които по-късно ще мислят и другояче, сега бихме се опитали с помощта на убеждаващото слово да те накараме да се съгласиш. Но след като познавам твоята природа и знам, че тя и без нашите
e словесни ходове ще се отправи към това, което твърдиш, че я привлича, аз ще те оставя. Защото бихме изгубили много време. Направо ще изкажа тезата, че нещата, за които се твърди, че са от природата, се творят от божието изкуство, а тези, които следват от тях, от човешкото. Всъщност от тази теза следва, че творческото изкуство има два рода — единия човешки, а другия божествен.

Теетет: Правилно.

Чужденецът: Хайде раздели на свой ред на две всеки от тези два рода!

Теетет: Как?

266 Чужденецът: Тогава ти раздели творческото изкуство един вид на ширина. Сега направи същото на дължина!

Теетет: Нека да бъде разделено!

Чужденецът: Несъмнено така се получават всичко четири части на това изкуство — две, отнасящи се до нас, човешки, и също две, отнасящи се до боговете, божествени.

Теетет: Да.

Чужденецът: Та разделени на свой ред по другия начин, едната част от всеки раздел би била изкуството да се творят действителни неща, а другите две бихме нарекли приблизително именно изкуството да се творят изображения. Та така именно се дели пак на две творческото изкуство.

b Теетет: Обясни отново как става това за всяка част поотделно!

Чужденецът: И за останалите живи същества, а и за онова, от което те се състоят по природа — огъня, водата и сродното тям, ние знаем навярно, че всичко това е сътворено и представлява божие създание. Или не смятаме?

Теетет: Така е.

Чужденецът: Всички тези неща биват следвани не от друго действително, а от изображения, които също се пораждат като божие изобретение.

Теетет: Какви изображения?

Чужденецът: Ами тези в сънищата и отра-
c женията, за които се казва, че се пораждат сами денем — сянката, когато огънят бъде обхванат от мрак, двойното отражение, когато собствената и чуждата светлина се съберат в едно върху светла и гладка повърхност и се образува образ, който създава усещане, противоположно на обичайното зрително възприятие.

Теетет: Значи две са творенията на божието творчество — действителното и изображението, което съпровожда всяко.

Чужденецът: Ами за нашето човешко изкуство? Нали ще кажем, че чрез строителното изку-

ство то твори действителна къща, а чрез рисува-
нето един вид друга къща, направена за будните
съвсем като в човешки сън?
d Т е е т е т: Точно така е.
Ч у ж д е н е ц ъ т: Следователно и с останалите
неща е така. Творенията на нашата творческа дей-
ност също са двойни — за едното казваме, че е
действително и идва от действителното творчест-
во, а за другото, че е изображение, а изкуството му
изобразяване.
Т е е т е т: Сега разбрах по-добре и приемам
тезата за разделянето на творческото изкуство на
два вида — според едното делене божествено и чо-
вешко, а според другото творене на действителни
неща и пораждане на някакви подобия.
Ч у ж д е н е ц ъ т: Нека си припомним тогава,
че единият род на изкуството да се творят изоб-
ражения трябваше да пресъздава в образи, а дру-
гият да твори илюзии, ако лъжата действително би
e съществувала като лъжа и би се оказала едно от
нещата с битие.
Т е е т е т: Така трябваше да е.
Ч у ж д е н е ц ъ т: А дали се оказа така и дали
именно поради това ще сметнем сега тези видове
безспорно за два?
Т е е т е т: Да.
267 Ч у ж д е н е ц ъ т: Тогава да разделим на свой
ред творенето на илюзии на две!
Т е е т е т: Как?
Ч у ж д е н е ц ъ т: На едно, при което илюзия-
та се получава с помощта на инструменти, и на
друго, при което творящият ползува сам себе си
като инструмент.
Т е е т е т: Какво искаш да кажеш?
Ч у ж д е н е ц ъ т: Аз мисля, че когато някой,
ползувайки собственото си тяло или глас, сътво-
рява като подобни на вид твоята външност или
глас, този начин на сътворяване на илюзия се на-
рича навярно подражание.
Т е е т е т: Да.
Ч у ж д е н е ц ъ т: Тогава нека да отделим този
род творчество на илюзии и да го наречем подра-
жателно! А що се отнася до цялата останала част,

нека проявим тази немарливост и непоследователност и да оставим на друг да я свърже в едно и да
b й даде някакво подходящо название.

Теетет: Да отделим единия род, а другия да оставим!

Чужденецът: Да, ама и този род, Теетете, заслужава да го смятаме все още за двоен. Гледай защо!

Теетет: Кажи!

Чужденецът: От хората, които подражават, едни правят това, знаейки какво подражават, а други го правят, без да знаят. Можем ли да смятаме, че има по-голямо различие от това между знанието и незнанието?

Теетет: Никое не е по-голямо.

Чужденецът: Дали все пак току-що казаното е подражание на знаещ? Защото човек би могъл да подражава външния ти вид и тебе, като те
c познава.

Теетет: Несъмнено.

Чужденецът: А що се отнася до вида на справедливостта и общо на цялата добродетел. Нали смятайки, че го знаят някак, но без да го знаят, смело се наемат и се стараят да дадат вид, че това, което им се струва, е действително в тях, като му подражават колкото могат в делата и думите си.

Теетет: И то много хора правят така.

Чужденецът: Тогава дали всички успяват в това да ги помислят справедливи, след като не са такива? Или е точно обратното?

Теетет: Точно обратното е.

d Чужденецът: Трябва да отделим този подражател все пак като различен от другия, незнаещия от знаещия.

Теетет: Да.

Чужденецът: А откъде ще вземе човек подходящо име за всеки от тях? Или явно това е трудно, понеже, както изглежда, много поколения от старо време насам са проявили леност и несъобразителност в деленето на видове и родове, така че не се е намерил никой да се заеме с него. Затова именно няма как да разполагаме с много имена. И все пак, независимо че е доста дръзко да се каже,

нека, за да различим, да наречем единия вид мни-
e мо подражателно подражание[41], а другия подража-
ние изследване със знание.

Теетет: Така трябва да бъде.

Чужденецът: Тогава трябва да си послужим с едното от тях. Защото софистът се числи не към знаещите, а именно към подражаващите.

Теетет: Определено.

Чужденецът: Нека да разгледаме всъщност мнимоподражателя, все едно че е желязо, и да видим дали е здраво, или има в себе си шупли!

Теетет: Да видим!

Чужденецът: Има впрочем, и то на много
268 места. Защото единият от тях е наивник и си мисли, че знае това, за което си съставя мнение. А другият поради своето словесно извъртване кара слушателите си да го подозират и да се боят, че не знае онова, за което пред другите си дава вид на знаещ.

Теетет: Точно такъв е, от единия и другия род, за който говориш.

Чужденецът: Тогава ще определим единия като прост подражател, а другия като притворен.

Теетет: Вероятно така.

Чужденецът: А родът на притворния на свой ред да кажем, че е един или двоен?

Теетет: Ти виж!

b Чужденецът: Гледам и ми се виждат два рода. Виждам, че единият е способен да се държи притворно публично, пред голямо човешко множество и в дълги речи, а другият частно, в кратки реплики и като заставя събеседника си да противоречи сам на себе си.

Теетет: Съвсем право е, което казваш.

Чужденецът: Тогава какъв да обявим, че е този с дългите речи? Дали общественик или народен говорител?

Теетет: Народен говорител.

Чужденецът: А какво да кажем за другия? Че е мъдрец или софист?

c Теетет: Сигурно е невъзможно да се нарече мъдрец, след като определихме, че е незнаещ. Явно, че прозвището подражател на мъдреца ще уло-

И разбрах вече горе-долу, че действително е редно да го наречем в истинския смисъл на думата именно софист.

Заключение — петото определение на софист

Чужденецът: Тогава ще свържем ли името му в едно, както по-рано, като вплетем всичко от края до началото?

Теетет: Разбира се.

Чужденецът: И тъй, който твърди, че изкуството на истинския софист се занимава с довеждането чрез притворство до противоречие, което изкуство е част от мнимоподражанието, което пък влиза в рода на изкуството да се творят илюзии, част
d от изкуството да се творят изображения и е определено не като божие, а като човешко творчество в слово и като частта, която се занимава с фокусничество, та който твърди, че софистът е от тази порода и кръв, както изглежда, той ще го определи най-вярно.

Теетет: Точно така, разбира се.

ДЪРЖАВНИКЪТ

Сократ, Теодор, Чужденецът, Младият Сократ

257 *Начало на разговора*

Сократ: Дължа ти голяма благодарност, че ме запозна с Теетет, както и с чужденеца, Теодоре.

Теодор: По всяка вероятност ще ми дължиш тройна балгодарност, Сократе, след като те ти нарисуват и образа на държавника и философа[1].

Сократ: Хубаво. Но така ли ще твърдим, че стоят нещата, скъпи Теодоре, щом сме ги чули от толкова голям специалист по смятане и геометрия[2]?

Теодор: За кого говориш, Сократе?

b Сократ: За онзи, който оценява еднакво и единия, и другия мъж. Те обаче се различават помежду си по достойнство в по-голяма степен от това, което е в състояние да отрази заетата от вашето изкуство аналогия[3].

Теодор: Кълна се в нашия бог Амон[4], Сократе, нареди ме и справедливо, и твърде остроумно с грешката ми в сметките. И аз ще ти отвърна със същото, но го отлагам за после. А ти, чужденецо, не отслабвай благоразположението си към нас, ами продължи нататък и разгледай найнапред когото предпочиташ — било държавника,
c било философа.

Чужденецът: Трябва да го сторя, Теодоре. Щом веднъж сме се захванали, не бива да спираме, докато не стигнем докрая. Но как трябва да постъпя с този Теетет?

Теодор: В какъв смисъл?

Чужденецът: Да го оставим ли да си почине, като го заместим с неговия другар в тренировките, Сократ? Или друго ще ме посъветваш?

Теодор: Същото казвам и аз, замести го Понеже са още млади, ще им е по-лесно да понесат всяко усилие, като си почиват.

d Сократ: Чужденецо, по всяка вероятност и

двамата младежи са ми роднини отнякъде. За лицето на единия казвате, че приличало на мое-
258 то[5], а другият носи нашето име и еднаквото обръщение установява някакво родство. А роднините си трябва винаги да опознаваме усърдно с помощта на разговори. С Теетет вчера побеседвах сам, а сега го чух и как отговаря, докато със Сократ не съм правил нито едното, нито другото. Но трябва да изуча и него. При това положение нека на мен да отговаря после, а на теб — сега.

Чужденецът: Така ще стане. Сократе, чуваш ли Сократ?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Одобряваш ли онова, което казва?

Мл. Сократ: Напълно.

b Чужденецът: Изглежда, че щом като ти не създаваш пречки, може би аз още по-малко трябва да създавам. Струва ми се, че е необходимо след софиста да изследваме държавника. Я ми кажи дали и него трябва да причислим към познавачите, или си на друго мнение?

Мл. Сократ: На това мнение съм.

Практическо и познавателно изкуство

Чужденецът: В такъв случай налага ли се да разчленим знанията така, както при разглеждането на софиста?

Мл. Сократ: Вероятно.

Чужденецът: Но ми се струва, че разчленяването не бива да се извършва на същия принцип, Сократе.

Мл. Сократ: А на какъв?

c Чужденецът: На друг.

Мл. Сократ: Възможно е.

Чужденецът: И тъй как ли ще открие човек държавническата пътека[6]? А трябва ли да я намерим, да я отделим от останалите и да я бележим с една-единствена идея. Останалите разклонения трябва да отнесем към друг един вид и така да накараме душата ни да проумее, че всички знания се делят на два вида.

Мл. Сократ: Мисля, че това вече е твоя работа, чужденецо, а не моя.

d Чужденецът: Но тя ще трябва да стане и твоя, Сократе, когато ни стане ясна.

Мл. Сократ: Добре го каза.

Чужденецът: Аритметиката и някои други, сродни на нея изкуства не са ли отделени от практиката и не ни ли осигуряват само познание?

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: От друга страна, строител-
ството и всички видове занаяти съчетават орга-
нически знанието с практиката и с помощта на
e двете изработват тела, които преди това не са съ-
ществували.

Мл. Сократ: Несъмнено.

Чужденецът: В такъв случай раздели по този признак всички знания, като единия вид знание наречеш практическо, а другия — само познавателно[7].

Мл. Сократ: Добре, нека цялата наука, която е една, да се подразделя на два вида.

Чужденецът: Ще приемем ли, че държавникът и царят са и господари, и управители на стопанството, като под всички тези названия разбираме едно нещо, или ще твърдим, че на всяко от изброените имена съответствува отделно изкуство? Но по-скоро ме последвай насам.

Мл. Сократ: Накъде?

259 Чужденецът: Ето накъде. Ако един частен лекар е в състояние да дава съвети на друг лекар, който е на държавна служба, няма ли по необходимост да наречем неговото изкуство със същото име, с което наричаме изкуството на онзи, когото съветва?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Е? Ако един частен човек е в състояние да напътствува царуващия над страната, не ще ли твърдим, че той притежава знанието, което би трябвало да владее самият властник?

Мл. Сократ: Ще твърдим.

b Чужденецът: Но изкуството на истинския цар е изкуство да се царува, нали?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Правилно ли ще бъде онзи, който владее това изкуство, независимо дали е властник или частен човек, да бъде наречен и той по самото изкуство — царствен?

Мл. Сократ: Редно е.

Чужденецът: Същото се отнася и за управителя на стопанството, и за господаря.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Е? Има ли разлика в управляването на едно голямо по обхват стопанство и на един малък по големина град[8]?

Мл. Сократ: Никаква.

c Чужденецът: Следователно в резултат на досегашното ни проучване се изянява, че за всички изброени дейности съществува едно знание. Дали някой го нарича знание за царуване, управление или стопанисване, за нас няма никакво значение.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Но едно е ясно, че всеки цар е безсилен да задържи властта с ръце и тяло, ако не е схватливостта и силата на душата му.

Мл. Сократ: Ясно е.

Чужденецът: Да твърдим ли, че на царя подхожда повече познавателното знание, отколкото
d занаятчийското и напълно практическото?

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: И тъй в едно ли ще обединим държавническото изкуство и държавника и изкуството за царуване и царя?

Мл. Сократ: Очевидно.

Делене на познавателното знание

Чужденецът: В такъв случай ще бъдем последователни, ако оттук нататък разчленим познавателното знание, нали?

Мл. Сократ: Несъмнено.

Чужденецът: Тогава обърни внимание, дали ще забележим някаква разделителна черта в него.

Мл. Сократ: Кажи каква?

e Чужденецът: Ето каква. Приехме съществуването на определено изкуство за смятане.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Мисля, че то принадлежи изцяло към познавателните знания.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Щом изкуството за смятане е познало разликата между числата, нали няма да му възлагаме нещо повече от преценяване на опознатото?

Мл. Сократ: Не, разбира се.

Чужденецът: А що се отнася до архитекта, самият той не работи, ами ръководи работници.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: В това той влага познание, а не ръчно умение.

Мл. Сократ: Така е.

260 Чужденецът: Тогава би могло с право да се каже, че той е приобщен към познавателното знание.

Мл. Сократ: Напълно.

Чужденецът: Мисля, че на него му се налага, след като направи преценката, да не спира дотук и да не се оттегля, както се е оттеглил аритметикът, а да дава необходимите нареждания на всеки от работниците, докато те завършат онова, което им е възложено.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: Следователно всички подобни изкуства, свързани със смятането, са познавателни, но се делят на два рода, от които при единия се прави преценка, а при другия се заповядва, нали?
b

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Ако при разчленяването едната част от цялото познавателно знание наречем заповядваща, а другата — преценяваща, можем ли да твърдим, че сме разчленили правилно?

Мл. Сократ: Според мен да.

Чужденецът: Приятно е, когато действуващите заедно са на едно мнение.

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: Важното е, че досега самите

ние се разбираме помежду си, а мненията на останалите не ни интересуват.

Мл. Сократ: Разбира се.

c Чужденецът: Виж тогава към кое от двете изкуства трябва да причислим изкуството за царуване. Към преценяващото, характерно за един зрител, или по-скоро трябва да го причислим към изкуството за заповядване, понеже все пак е господствуващо?

Мл. Сократ: Разбира се, че по-скоро към последното.

Чужденецът: Би трябвало да погледнем дали и изкуството за заповядване не се дели по някакъв признак. Струва ми се, че то се дели приблизително по следния начин: тъй както изкуството на дребните търговци отстои надалеч от изкуството на едрите, така и родът на изкуство-
d то за царуване е обособен от рода на глашатайското изкуство.

Мл. Сократ: По какъв признак?

Чужденецът: Мисля, че дребните търговци получават и препродават изработени от други и продадени преди стоки.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: По същия начин и глашатайското съсловие получава от друг мисли, изразени като заповед, а самото то на свой ред предава заповедта на останалите като посредник.

Мл. Сократ: Това е самата истина.

Чужденецът: Какво излиза? Нима ще сме-
e сим изкуството за царуване с преводаческото, надзирателското, гадателското, глашатайското и многобройните други сродни изкуства, всяко от които е свързано със заповядване? Или какво ще кажеш, дали да си послужим със сравнение, както преди, и да подберем някакво име по сходство, тъй като родът на онези, които сами издават заповеди, се оказва почти без име? Нека разчленим изкуството за заповядване по такъв признак и да причислим рода на изкуството за царуване към изкуството на онези, които сами издават заповеди, а с останалите да не се занимаваме, да оставим друг да им поставя имена. Защото проучва-

нето ни се извършва с оглед на властника, а не
261 на неговата противоположност.

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: И тъй, щом този род е доста по-различен от другите и бе разграничен въз основа на отлики и прилики, налага ли се и него да подлагаме на разчленяване, за да установим дали съдържа още някаква допустима разделителна черта[9]?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Дори ми се струва, че разделителна черта е налице. Но ме следвай и дели!

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Нима не ще открием, че всички властници, които сме забелязали да си служат с нареждания, заповядват с оглед на ня-
b какво сътворяване?

Мл. Сократ: Иска ли питане?

Чужденецът: И в действителност никак не е трудно всички пораждащи се неща да бъдат разделени на две части.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Част от всички тях са неодушевени, а друга част — одушевени.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: По същите признаци ще разделим и заетата със заповядването част от познавателното изкуство, ако искаме да делим и нея.

Мл. Сократ: Въз основа на какво?

Чужденецът: На това, че към единия ѝ дял
c ще отнесем изкуството с неодушевените творения, а към другия — с одушевените. И така вече всяко нещо ще бъде разделено на две части.

Мл. Сократ: Абсолютно.

Чужденецът: Нека оставим едната от тези части настрана и да се заемем с другата, а след като сме се заели, да раздробим цялата на две.

Мл. Сократ: Според теб с коя от двете части трябва да се заемем?

Чужденецът: Непременно с изкуството за заповядване на живи същества. На изкуството за царуване в никакъв случай не е присъщо да вла-

ствува над неодушевени обекти, както е в строителното изкуство; царуването е по-високопоставе-
d но, защото притежава власт винаги над одушевени същества и над всичко, което е свързано с тях.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: Човек би могъл да забележи, че грижата по завъждането и отглеждането на част от живите същества е поединична, а на друга част — обща и е свързана с отхранване в стада.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: Но ще открием, че държавникът не прилича толкова на животновъда, който храни поединично воловете и конете, колкото на онзи, който пасе стада от волове и коне.

Мл. Сократ: Онова, което сега казва, е очевидно.

e Чужденецът: Дали ще наречем съвместното отхранване на животните „стадно" или „общо"?

Мл. Сократ: И едното, и другото название е подходящо за случая.

Чужденецът: Великолепно, Сократе. Ако продължаваш да не издребняваш по отношение на названията, на стари години мисълта ти ще се окаже обогатена. А сега трябва да постъпим така, както ни караш. Забелязваш ли: щом човек покаже, че изкуството за стадно хранене се дели
262 на две части, това по-нататък ще му помогне да търси в половината онова, което сега търси в двете части?

Мл. Сократ: Ще се осмеля. А що се отнася до храненето, струва ми се, че при хората то е едно, а при животните — друго.

Вид и част

Чужденецът: Изключително смело и храбро си извършил разделянето. Но нека по възможност да не ни се случва занапред подобно нещо.

Мл. Сократ: Какво?

Чужденецът: Да противопоставяме една малка част на друга — голяма и многочислена, без да я сведем към определен вид. Частта тряб-

представлява едновременно и вид. Най-добре е търсеното веднага да се разграничи от останалите неща, ако има основание за това. Ръководен от този принцип, и ти преди малко помисли, че долавяш разделителната черта и изпревари логичната последователност на разговора, когато видя да се насочва към хората. Но, приятелю, рисковано е да се навлиза в подробностите — по-безопасно е да се мине през средата и тогава
c има по-голяма вероятност човек да се добере до идеята. Всичко това е важно за изследванията.

Мл. Сократ: Какво искаш да кажеш с това, чужденецо?

Чужденецът: Ще трябва да се изразя още по-ясно от снизходителност към твоята природа, Сократе. При сегашните обстоятелства е невъзможно да се разясни всичко в цялост. Трябва да се опитаме да придвижим въпроса малко по-нататък, за да постигнем яснота.

Мл. Сократ: По отношение на какво казваш, че сме постъпили неправилно, когато деляхме преди малко?

Чужденецът: По отношение на същото, на което и в случая, когато някой се заема да разделя човешкия род на две и го прави така, както
d разграничават повечето тукашни хора. Те отделят само елинския род настрана от всички, а останалите родове, които са неизброими, раздробени и разноезични, назовават с единственото прозвище „варвари“ и поради наличието само на едно име смятат, че това е един род. Същото е и ако някой сметне, че разделя числото на два вида, като откъсва от всичките числото десет хи-
e ляди и го обособява в един вид, а на всички останали поставя едно име и поради наличието само на едно название смята за редно те да образуват друг общ род, различен от първия. Човек би разделил на две някак по-хубаво и в по-голямо съгласие с видовете, ако разполовеше числото на четно и нечетно, а човешкия род — на мъжки и женски. И той би отделил и противопоставил на всички останали народи било лидийците, било фригийците или някои други тогава, когато вся-

ко обособявано нещо не се дели повече на родове
263 или части.

Мл. Сократ: Точно така. Но как човек би разпознал по-ясно самите тези неща — рода и частта, чужденецо, щом не са едно и също и се различават помежду си?

Чужденецът: Не ни изправяш пред малка задача, преблагородни Сократе. Ние сега и без това се отклонихме от първоначалната тема повече от необходимото, а ти ни караш да се отклоним още повече. А сега е редно да се върнем
b назад. После нека отново минем спокойно по същия път като следотърсачите. Но този път внимавай добре да не би да останеш с впечатление, че си чул от мен ясно определение на това.

Мл. Сократ: На кое?

Чужденецът: На разликата между вида и частта.

Мл. Сократ: Не са ли различни?

Чужденецът: Неизбежно е видът да представлява едновременно и част от онова нещо, чийто вид се казва, че е. Но не е задължително частта да представлява някакъв вид. Казвай винаги, че твърдението ми е това, Сократе, по-скоро, отколкото предходното.

Мл. Сократ: Така ще стане.

c Чужденецът: Кажи ми тогава още нещо.

Мл. Сократ: Какво?

Чужденецът: Къде започна отклонението, което ни доведе дотук? Мисля, че именно оттам, където те попитах по какъв признак трябва да се дели изкуството за стадно хранене и където ти твърде смело заяви, че живите същества се делят на два рода — единият човешки, а другият общ за всички останали животни.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: На мен още тогава ми беше ясно, че след отделяне на едната част ти мислеше, че остава един род за всички останали, понеже ги назова с едно общо име, нарече ги „жи-
d вотни".

Мл. Сократ: Така беше.

Чужденецът: Може би, ако има и някак-

во друго разумно същество, най-мъжествено от
всички хора, каквото, струва ми се, е жеравът или
друго подобно, то навярно обединява по същия
начин, както и ти, в един род жеравите, противо-
поставя ги на останалите живи същества и така
величае себе си, а всички останали редом с хора-
та събира в един и същ род и вероятно ги нари-
e ча не иначе, а „животни". И тъй да се опитаме
да избягваме всякакви подобни грешки.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Като не делим целия род на животни, за да не би отново да ни се случи същото.

Мл. Сократ: Не бива да ни се случва.

Чужденецът: Всъщност още тогава грешката ни беше в следното.

Мл. Сократ: В какво?

Чужденецът: Заповядването, което бе част от познавателното знание, принадлежеше към рода на изкуството за хранене на живи същества, а именно на стадни животни[10]. Нали така?

Мл. Сократ: Да.

264 Чужденецът: И тъй още тогава всички
животни бяха разделени на питомни и диви. Оне-
зи, чиято природа позволява да бъдат опитомява-
ни, бяха наречени домашни, а неподатливите —
диви.

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: Науката, която преследваме, се е занимавала и се занимава с домашни животни и трябва да я търсим сред науките за стадно хранене.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: В такъв случай да не разделяме така, както тогава, да не гледаме
наведнъж във всички посоки и да не бързаме, за да
b стигнем скоро до държавническото изкуство. Ста-
на така, че сега и с нас се случи казаното в по-
говорката.

Мл. Сократ: Какво именно?

Чужденецът: Избързахме и приключихме с правилното делене по-бавно.

Мл. Сократ: И добре стана, чужденецо.

Връщане към деленето Чужденецът: Така да е. Хайде сега да се опитаме пак отначало да делим изкуството за съвместно отхранване. Навярно и онова, за което си жаден, ще ти се разкрие по-добре от самото завършено разсъждение. Я ми кажи. . .

Мл. Сократ: Какво?

Чужденецът: Дали не си чувал често от други, защото знам, че на теб самия не се е случ-
c вало да попадаш там, за изкуственото отглеждане на риби в Нил, както и в царските езера. В изворите обаче навярно дори си го забелязал.

Мл. Сократ: Виждал съм, разбира се, а и за другото съм чувал от много хора.

Чужденецът: Чувал си и за отглеждането на ята гъски и жерави, дори да не си бродил из равнините на Тесалия, и вярваш, че го има.

Мл. Сократ: Разбира се.

d Чужденецът: Попитах те за всичко това, понеже стадното хранене може да бъде водно, а може да бъде и сухоземно.

Мл. Сократ: Истина е.

Чужденецът: Съгласен ли си тогава, че трябва да разполовим науката за съвместно отхранване на животни по този признак, като към всяка половина отнасяме съответната част от знанието, което ще именуваме в единия случай изкуство за хранене във вода, а в другия случай — за хранене на суша?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: При това положение няма
e да се двоумим към коя от двете части принадлежи изкуството за царуване. Това е ясно всекиму.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Но всеки би разчленил онзи дял от изкуството за стадно хранене, който се занимава с рода на сухоземните животни.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Като ги разпредели на хвъркати и вървящи.

Мл. Сократ: Абсолютно вярно.

Чужденецът: Е? Не трябва ли да търсим

държавника в рода на вървящите? Или не смяташ, че и най-големият безумец ще допусне, така да се каже, същото?

Мл. Сократ: Смятам.

Чужденецът: Трябва да покажем, че и изкуството да се пасат сухоземни животни се дели на две, както преди малко показахме, че се дели числото.

Мл. Сократ: Очевидно.

265 Чужденецът: Всъщност ми се струва, че съзирам да се простират пред нас два пътя в посока на частта, към която е насочено разискването ни — единият е по-кратък и противопоставя малка част на голяма, докато другият в по-голяма степен отговаря на предявеното от нас преди изискване, а именно че трябва да се дели колкото е възможно по̀ в средата, ала той е по-дълъг. Имаме възможност да поемем по онзи път, по който пожелаем.

Мл. Сократ: Защо? Не може ли и по двата[11]?

Чужденецът: Едновременно не, чудни човече. Но последователно явно е възможно.

b Мл. Сократ: Тогава аз избирам и двата последователно.

Чужденецът: Това е лесно, понеже остатъкът от пътя е кратък. В началото и по средата на пътуването задачата щеше да ни се стори трудна. Но сега, след като сме решили така, нека поемем първо по по-дългия път. Понеже сме още свежи, ще го изминем по-лесно. Следи разделянето.

Мл. Сократ: Казвай.

Чужденецът: Онези от вървящите ни домашни животни, които са на стада, се делят по природа на два вида.

Мл. Сократ: По какъв признак?

Чужденецът: По рогата — едните са сътворени безроги, а другите — с рога.

c Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: След като разделиш изкуството за пасане на вървящи животни, и за единия, и за другия дял използувай описателна характеристика, защото, ако поискаш да им даваш име-

на, ще си усложниш работата повече от необходимото.

Мл. Сократ: Тогава как трябва да се изразим?

Чужденецът: По следния начин: след разполовяването на изкуството да се пасат вървящи животни, единият му дял бе отнесен към стадните рогати, а другият — към стадните безроги.

d Мл. Сократ: Нека остане така, както го каза. Разяснението е напълно задоволително.

Чужденецът: И е очевидно, разбира се, че нашият цар пасе определено стадо, лишено от рога.

Мл. Сократ: Как да не е очевидно?

Чужденецът: В такъв случай да се опитаме да раздробим това стадо и да опишем какво е характерно за него!

Мл. Сократ: Съгласен съм.

Чужденецът: Как искаш да го разделим — на двукопитни и т. нар. еднокопитни или според това, дали смесват породите си, или не? Разбираш ли?

Мл. Сократ. Кое?

e Чужденецът: Че родът на конете и родът на магаретата се кръстосва по природа един с друг?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Останалият опитомен стаден домашен добитък не се кръстосва с друга порода.

Мл. Сократ: Разбира се, че не.

Чужденецът: Е? Държавникът за каква порода изглежда, че се грижи — за кръстосана или за чиста?

Мл. Сократ: Явно, за несмесената.

Чужденецът: Изглежда, че и нея трябва да разделим на две, както и предишните.

Мл. Сократ: Трябва наистина.

266 Чужденецът: Вече почти всички стадни домашни животни са разделени на групи с изключение на два рода, защото рода на кучетата не си заслужава да причисляваме към животните, хранени на стада.

Мл. Сократ: Разбира се, че не. Но по какъв начин ще разделим останалите два рода?

Чужденецът: По начин, по който е редно ти и Теетет да извършите деленето, понеже се занимавате с геометрия.

Мл. Сократ: А именно?

Чужденецът: Според мен чрез диагонала и чрез диагонала на диагонала.

Мл. Сократ: Какво каза?

b Чужденецът: Нима формата, присъща на нашия човешки род, е в някакво друго отношение към движението от дългия две стъпки[12] диаметър на квадрата със страна $\sqrt{2}$?

Мл. Сократ: Не е в друго отношение.

Чужденецът: А отношението на целия останал род към движението може да се изрази с двойно по-дългия диагонал на квадрата със страна 2 $\sqrt{2}$[13].

Мл. Сократ: Така е, разбира се, и смея да кажа, че разбирам обяснението ти.

Чужденецът: Но освен това забелязваме ли, Сократе, че при деленията ни се получи нещо
c подобно на онова, което постигат прочутите комедиографи?

Мл. Сократ: Какво се получи?

Чужденецът: Човешкият род при нас се оказа събран и крачещ редом с рода на най-благородните и лесноподвижни същества[14].

Мл. Сократ: Виждам — получило се е нещо твърде чудновато.

Чужденецът: Е? Не е ли логично най-бавните да пристигат най-късно?

Мл. Сократ: Да, така е.

Чужденецът: Тогава нима не забелязва-
d ме, че царят се оказва още по-смешно както тича със стадото и крачи редом с човека, който е превъзходно подготвен за подвижния живот?

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: Сега, Сократе, се изяснява по-добре казаното преди при разглеждането на софиста.

Мл. Сократ: Кое именно?

Чужденецът: Това, че на значителното при

подобен ход на разсъжденията не се обръща по-голямо внимание, отколкото на незначителното, а и дребното не бива презряно за сметка на великото, но все пак този подход сам по себе си води винаги до самата истина[15].

Мл. Сократ: Така изглежда.

По-краткият път. Обобщение

Чужденецът: В такъв случай по-нататък, за да не ме изпревариш с въпроса си за по-крат-
е кия път, който преди това видяхме да води към определението за цар, да те изпреваря ли аз?

Мл. Сократ: На драго сърце.

Чужденецът: Тогава твърдя, че родът на вървящите трябва да се раздели на двуноги и четириноги, и понеже забелязвам, че човешкият род се обединява по този признак само с птиците, разделям съответно стадото на двукраките на голи и пернати. След това разделяне вече се разкриха очертанията на изкуството да се пасат хора. Те трябва да бъдат оглавени от държавника и царя като от ездач, на когото трябва да се предадат юздите на града[16], защото търсеното от нас знание принадлежи на него и му е присъщо.

267 Мл. Сократ: Ти ми се отчете добре и също като че ли ми връщаш дълг, прибави вместо лихва отклонението и по този начин изравни сметката.

Чужденецът: Хайде тогава, да обобщим казаното, като преповторим разсъждението си за името на изкуството, което владее държавникът, от началото до края.

Мл. Сократ: Съгласен съм.

Чужденецът: И тъй от познавателното знание отделихме в началото част за даване на заповеди. Част от него пък нарекохме по аналогия знание за съставяне на заповеди. От изкуството за съставяне на заповеди бе отделен внушител-
b ният род на изкуството за отхранване на живи същества, от този вид изкуство — изкуството за стадно хранене, а от последното на свой ред — частта за хранене на вървящи животни. От нея пък бе отделено предимно изкуството за хранене на безроги. Тази част трябва непременно да бъде

разделена най-малкото на три, ако човек иска да стигне до едно название, с което да нарече знанието за хранене на некръстосаната порода. След нейното разполовяване остава още само частта
c за хранене на двуноги, т. е. да се пасат хора, и това вече е именно търсената част, която бива наричана едновременно царска и държавническа[17].

Мл. Сократ: Съвършено вярно.

Чужденецът: Нима онова, което каза, Сократе, наистина отговаря на постигнатото?

Мл. Сократ: Кое точно?

Чужденецът: Съвършено задоволително ли е обсъден проблемът? Или на изследването ни не достига най-вече това, че само сме изложили схващането си, без изобщо да сме му придали за-
d вършеност?

Мл. Сократ: Какво имаш предвид?

Чужденецът: Сега ще се опитам още по-добре да изясня мисълта си.

Мл. Сократ: Говори.

Чужденецът: И тъй изкуствата за хранене на живи същества преди малко ни се видяха многобройни, а сред тях беше и държавническото изкуство, което представлява грижа за едно определено стадо, нали?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Разискването ни уточни, че това изкуство не е за хранене на коне или други животни, а представлява знание за съвместно отхранване на хора.

Мл. Сократ: Така е.

e Чужденецът: Нека разгледаме разликата между царете и всички останали пастири[18].

Мл. Сократ: Коя разлика?

Чужденецът: При случай че някой от майсторите в изкуства с други имена твърди публично, че също е пастир на стадото и се преструва на такъв.

Мл. Сократ: Нима е възможно?

Чужденецът: Знаеш ли, че например търговците, земеделците и всички хлебари, а освен това учителите по гимнастика и родът на лекарите могат да претендират вкупом с всевъзмож-

ни речи пред пастирите на човешки стада, които
268 нарекохме държавници, че те се грижат за отхранването на човешкия род, и то не само на стадото от хора, но и на самите властници?

Мл. Сократ: А дали биха имали право?

Чужденецът: Възможно е. Но нека видим и следното — знаем, че никой не ще оспорва на говедаря което и да било от следните неща — че той сам е и гледач на стадото, и лекар, сам е и нещо като сватовник и единствен знае как да ба-
b бува при ражданията. Освен това никой друг не е по-способен от него да използува възпитанието и музиката, изпълнена на инструмент или с уста, за благото на стадото — да го ободрява, омагьосва и успокоява. Същото се отнася и за останалите пастири, нали така?

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Възможно ли ще е да изглежда разсъждението ни за царя правилно и изрядно, ако приемем единствено него за пастир и
c гледач на човешкото стадо, без да обърнем внимание на хилядите други, които претендират за това звание?

Мл. Сократ: Няма да е възможно.

Чужденецът: Следователно страхът ни преди малко беше оправдан, когато се усъмнихме, че с описанието на царя не сме дали напълно точна характеристика на държавника, защото преди това трябва да бъдат обхванати онези, които се тълпят около него и му оспорват пастирството. След като го отделим от тях, трябва да опишем само него в чист вид, нали?

Мл. Сократ: Без съмнение.

d Чужденецът: Тогава трябва да постъпим така, Сократе, ако не искаме да провалим разсъждението си в самия му край.

Мл. Сократ: Това в никакъв случай не бива да се случва.

Един мит

Чужденецът: Тогава трябва отново да се върнем към началото и да минем по някакъв друг път.

Мл. Сократ: По кой?

Чужденецът: Който ще съчетаем с игра.

трябва да използуваме внушителен отрязък от голям мит, а що се отнася до останалото, да отделяме част по част, както преди, докато стигнем
e до самото нещо, което търсим. Нали така?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Но слушай много внимателно моя мит[19] като децата. И без това не си се отдалечил кой знае колко от възрастта на игрите.

Мл. Сократ: Говори!

Чужденецът: И тъй имало е и винаги ще има много древни предания, сред които се нарежда и историята за чудовищната вражда между Атрей и Тиест. Чувал си и си спомняш онова, което разправят, че се е случило тогава.

Мл. Сократ: Навярно имаш предвид знамението на златното агне[20]?

269 Чужденецът: Съвсем не. Имам предвид обръщането на залеза и на изгрева на слънцето и на останалите звезди, които тогава са залязвали на това място, на което сега изгряват, и, обратното — изгревът им е бил там, където е сега залезът. Но когато богът[21] станал свидетел на Атреевото дело, той въвел в кръговрата им сегашния ред.

Мл. Сократ: Да, и това се разправя.

Чужденецът: Слушали сме да говорят много и за царството, управлявано от Кронос.

b Мл. Сократ: Много наистина.

Чужденецът: Добре. А чували ли сме за онези, които едно време са се раждали не един от друг, а от земята[22]?

Мл. Сократ: И това е едно от древните предания.

Чужденецът: Всички тези явления произтичат от едно и също събитие заедно с хиляди други, още по-удивителни от тях, но поради голямата отдалеченост във времето част са заглъхнали, а друга част ни е предадена в разпръснат и несвързан вид. Никой не е казвал кое събитие
c е причина за всичките, но ние сега трябва да кажем. Не ще можем да минем без това при характеризирането на царя.

Мл. Сократ: Добре го каза и говори, без да пропускаш нищо.

Чужденецът: Слушай. Бог ту сам направлява движението и въртенето на тази вселена, ту я изоставя, когато вече кръговратите ѝ са придобили необходимата ритмичност, и тогава тя от само себе си отново се завърта в обратната посока, понеже е живо същество, снабдено с разум от онзи, който я е настроил в самото начало. То-
d ва обратно движение ѝ е станало присъщо по силата на следната необходимост[23].

Мл. Сократ: Каква необходимост?

Чужденецът: Само на най-божествените от всички неща е присъщо никога да не се изменят и да остават същите, докато естеството на тялото не е от този порядък. Онова, което наричаме небе и космос, е получило от създателя си многобройни и блажени придобивки, но е получило и телесен дял. По тази причина за него е невъзмож-
e но да остане завинаги безучастно към промяната[24], но поне доколкото е възможно, то се движи във висша степен равномерно и еднообразно. Затова е станало с него и обратното завъртане — най-малкото възможно отклонение от първоначалното му движение. Почти нищо не е в състояние да поддържа само̀ своето постоянно въртене с изключение на онова, което ръководи всички движещи се тела. Но нему не е позволено да се движи веднъж така, друг път иначе. В резултат на всичко казано не бива да се твърди, че космосът поддържа сам вечно своето въртене, нито че двете му противоположни посоки на въртене са при-
270 чинени от бог или пък че го въртят някакви два бога с противоположни замисли. Остава единствено казаното преди малко, а именно че понякога той се направлява от външна, божествена причина, благодарение на която животът му е в подем и той получава от създателя подновено безсмъртие, а друг път бива изоставен и тогава се движи самостоятелно, оставен насаме за толкова дълго, че прави в обратна посока много хиляди кръговрати заради това, че е изключително огромен

и уравновесен, а се движи, закрепен на незначителна опора.

Мл. Сократ: Всичко, което разказа, изглежда напълно вероятно.

b Чужденецът: Да разсъдим тогава и от току-що казаното да извлечем онова явление, което споменахме като причина на всички удивителни неща!

Мл. Сократ: Кое е то?

Чужденецът: Въртеливото движение на вселената се осъществява ту в сегашната посока, ту в обратната.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Трябва да смятаме този обрат за най-важен и най-краен сред всички обра-
c ти, които стават на небето.

Мл. Сократ: Логично е.

Чужденецът: Следователно трябва да очакваме, че по това време стават най-големите промени и с нас, които живеем под него.

Мл. Сократ: И това е логично.

Чужденецът: Нима не знаем, че живите същества тежко понасят големите, постоянни и разнообразни промени?

Мл. Сократ: Знаем, разбира се.

Чужденецът: В такъв случай е неминуемо тогава да настава и най-големият мор сред всички живи същества и най-вече сред човешкия
d род, от който малцина оцеляват. Заедно с това възникват и много други чудновати и необичайни явления, най-значителното от които следва непосредствено смяната в посоката на въртене на вселената, когато движението ѝ става обратно на предишното.

Мл. Сократ: Кое е това явление?

Чужденецът: Най-напред всяко живо същество си остана на възрастта, на която беше и всичко, което бе смъртно, престана да остарява на външност и дори се върна назад — ставаше
e по-младо и по-нежно. Белите коси на по-възрастните почерняваха, лицата на възмъжаващите отново се заглаждаха и възвръщаха предишното си състояние, а телата на юношите изтъняваха и се

смаляваха с всеки изминал ден и нощ и отново придобиваха вида на новородено дете, на каквото заприличваше и душата, и тялото им. След това се сгърчваха и изчезваха напълно. И с труповете на загиналите от насилствена смърт по онова време ставаше същото и те много бързо, за няколко
271 дена, се разпадаха и изчезваха[25].

Мл. Сократ: А как е ставало тогава раждането на живите същества, чужденецо? По какъв начин са се възпроизвеждали едно от друго?

Чужденецът: Явно, Сократе, природата на живите същества тогава е била такава, че те не са се раждали едно от друго — това е бил родът на т. нар. някога рожби на Земята[26], които отново изниквали по онова време от нея и били запомнени с това от далечните ни прадеди, родени непосредствено след периода, последвал приключването на предходния кръговрат, т. е. в началото
b на нашия. Всъщност те са източникът на тези наши сведения, които се възприемат от повечето хора с необосновано недоверие. Аз обаче смятам, че заслужават размисъл. Остаряването е съпроводено с вдетиняване и от това следва, че починалите, които лежат в земята, отново ще се възправят и оживеят оттам, след което ще последват обратния кръговрат на раждането и произходът им ще бъде по необходимост от земята в съответствие с
c преданието и по този начин те отговарят на названието си, така и на разказа с изключение на онези, на които бог е отредил друга участ.

Мл. Сократ: Това е напълно логично следствие от предходното. А споменатият от теб живот под властта на Кронос по времето на онзи кръговрат ли е бил, или на сегашния? Защото явно обратът във въртенето на звездите и слънцето съпровожда всяко сменяване на посоката.

Чужденецът: Добре си следил мисълта ми. А що се отнася до въпроса ти за времето, когато хората са получавали всичко наготово, то не е било през настоящия кръговрат, а при предишния. Защото тогава преди всичко и самото въртене е било насочвано от грижите на бог, а освен това и частите на космоса били разпределени на

области, всичките управлявани от богове. Редом с
това някои по-дребни божества си били разпреде-
лили живите същества на родове и стада също като
пастири и всяко от тях се разпореждало изцяло с
онези, които пасяло, и в резултат на това тези съ-
e щества не били свирепи, нито пък се самоизяж-
дали, не съществувала и никаква война или раз-
дор помежду им. Биха могли да се изброят и хи-
ляди други достойнства на тази уредба. Вече спо-
менахме, че при тогавашния си живот хората са
получавали всичко наготово и това се дължи на
следната причина. Тогава ги е пасял и ръководел
самият бог по същия начин, както и хората, кои-
то са по-божествени същества, пасат сега други,
по-низши от тях родове[27]. Когато те са били под
пастирството на бог, не са съществували градове,
272 нито пък собствени жени и деца, защото всички
са се раждали наново от Земята, без да помнят
нещо от миналите си съществувания. За сметка
на това обаче те разполагали с изобилен плод от
всевъзможни дървета, продукт не на земеделие-
то, а на даряващата ги от само себе си земя.
Пасели най-вече под открито небе голи и непо-
крити. Било им осигурено хубаво време и имали
меки легла върху растящата изобилно от земята
трева.
b Ето, Сократе, чуваш какъв е бил животът на
живелите под властта на Кронос. Сегашният жи-
вот, който според мита прекарваме под властта
на Зевс, сам знаеш какъв е, свидетел си. Би ли
могъл и би ли искал да отсъдиш кой е по-щаст-
ливият[28]?
Мл. Сократ: В никакъв случай.
Чужденецът: Да отсъдя ли тогава аз по
някакъв начин?
Мл. Сократ: Разбира се.
Чужденецът: И тъй, при положение че
питомците на Кронос са имали толкова много сво-
бодно време, както и способност да общуват сло-
весно не само с хората, но да разговарят и с жи-
вотните, ако са си служили с всички тези даде-
c ности за целите на философията при беседването
с животните и помежду си и ако са разпитвали

цялата природа, дали с помощта на своята специална способност тя не е забелязала някакъв различен от съществуващите начин за събиране на мъдрост, лесно може да се отсъди, че тогавашните хора са били хиляди пъти по-облагодетелствувани. Ако след приемането донасита на ядене и пиене са говорели помежду си и с животните за митовете, които и до днес се разказват за тях, и в такъв случай е лесно да се съди в
d съответствие с изразеното вече от мен мнение. И все пак нека да изоставим тази тема, докато не се е явил пред нас някой надежден свидетел за това, дали тогавашните хора са имали стремеж към познания и към боравене със словата. Трябва да съобщим защо разбудихме мита, за да преминем после нататък.

След като времето на всичко това отминало и станало необходимо да настъпи промяна и найвече след като целият род на родените от земята
e вече измрял, понеже всяка душа била получила всичките раждания, които ѝ били отредени с попадането на съответния брой семена[29] в земята, тогава кормчията[30] на вселената изпуснал кормилото и се оттеглил в своята наблюдателница, а космоса започнали да въртят в обратната посока Съдбата и родственото на нея Желание. Всички по-малки божества на отделни области, които споделяли властта на върховното божество, щом вече научили за станалото, изпуснали и те на свой ред частите на космоса и своя контрол. А той при
273 завъртането си в обратна посока и при сблъсъка на противоположните тласъци, идещи от началото и от края му, предизвикал мощно вътрешно сътресение и причинил нов мор сред всички живи същества. После, след изтичането на необходимия период, когато неуредиците и бъркотията вече се уталожили и на мястото на сътресенията настъпило затишие, той подел обичайния си бяг, който установил с контрол и власт както над
b всичко свое, така и над самия себе си, а също и въз основа на наставленията на своя демиург и баща[31], доколкото могъл да си ги спомни. В началото той спазвал наставленията по-точно, а впо-

следствие все по-небрежно. Причината била телесният елемент в неговия състав, неотделим още от някогашната му, древна природа, защото, преди да се превърне в сегашния космос, той е съдържал голямо безредие[32]. Всъщност всичко красиво в себе си той е придобил от своя създател. Всички неуредици и несправедливости обаче, ко-
c ито стават на небето, той наследил от предишното си състояние и ги предава и на живите същества. Докато отхранвал в себе си създанията с помощта на кормчията, пораждал незначителни злини и огромни добрини. Когато кормчията се оттеглил, в настъпилия непосредствено след неговото напускане период той ръководи всичко твърде добре, но с напредване на времето, когато забравата в него получава все по-голямо надмощие, се възцарява древното състояние на безпо-
d рядък, а към края на периода настъпва упадък: добрите неща са малко, противоположностите започват да преобладават в състава на космоса и той се изправя пред опасността да претърпи разрушение заедно с всичко в него. Ето защо богът, който го е наредил и който вижда неговата безизходица, тогава вече отново сяда зад кормилото му, загрижен да не би, мятан от вълните на бъркотията, да се разбие и потъне в безбрежното мо-
e ре на собствената си противоположност[33]. Той го връща към предишното въртене, като подрежда и възстановява заболялото и разрушеното по време на самостоятелния кръговрат и го прави безсмъртно и неостаряващо.

Ето това е краят на мита. Той ще подпомогне обрисуването на царя, когато подхванем предходното си разсъждение. Защото след повторното обръщане на космоса, което довело до сегашното сътворение, възрастовите изменения отново спрели и се заредили в необичайна, обратната на предишната последователност. Съществата, които поради дребния си размер малко оставало да изчезнат, започвали да нарастват, а току-що родените от земята тела ставали беловласи, отново умирали и се връщали в земята. Всички остана-
274 ли неща започнали да се променят в съответствие

и в резултат на станалото с вселената, но неиз-
бежно в най-голяма степен подражавали и след-
вали измененията на цялото процесите на заче-
ване, раждане и отхранване? Защото вече не би-
ло възможно живите същества да се зараждат в
земята от съединяването на чужди за тях еле-
менти, а по същия начин, както на космоса би-
ло наредено да бъде господар на собственото си
движение, въз основа на подобен принцип било
наречено и на частите му да се зачеват, раждат
b и отхранват по възможност едни от други. И ето
че стигнахме вече до мястото, от което тръгна
целият ни разговор. Би било дълго и широко да
описваме във връзка с всяко животно поотделно
какви промени е претърпяло и защо. По-кратко и
по-уместно е да говорим за хората. След като сме
се лишили от закрилата на божеството, чието при-
тежание и стадо сме били, а също и с подивява-
нето на повечето животни със свирепа природа,
слабите и беззащитни хора били разкъсвани от
c тях. Освен това първоначално хората били още
непохватни и неумели, понеже готовата храна би-
ла свършила, а те все още не знаели как да си я
набавят — преди никаква нужда не ги била под-
тиквала към това. По всички тези причини те се
оказали в голяма безизходица. Ето защо ни били
дарени от боговете споменаваните от старо време
дарове, съпроводени с необходимото обучение и
трениране: огънят от Прометей, изкуствата от Хе-
d фест и неговата другарка по занаят[34], а семената
и разсадът — от други богове. И всичко, което е
допринесло за уреждането на човешкия живот, е
произлязло оттам, понеже, както се каза вече, бо-
жествената закрила изоставила хората и те тряб-
вало сами да се ръководят и грижат за себе си
подобно на целия космос, на който вечно подра-
жаваме и когото следваме, като веднъж живеем
e и се раждаме по единия начин, а друг път — по
другия. И нека сложим тук край на мита, който
ще използуваме, за да видим колко голяма греш-
ка сме допуснали в предишните си разсъждения
при характеризирането на царя и на държавника.

Поуката от мита

Мл. Сократ: В какво се състои според теб направената от нас грешка и колко е голяма?

Чужденецът: От определена гледна точка тя е по-дребна, а от друга — е твърде по-значителна и много по-голяма и сериозна, отколкото ни се видя тогава.

Мл. Сократ: Как така?

Чужденецът: Когато бяхме попитани за царя и за държавника от сегашния кръговрат, ние посочихме пастира на някогашното човешко ста-
275 до[35] от предшестващия кръговрат и освен това го обявихме за бог вместо смъртен и това беше голяма грешка. А когато го нарекохме управител на целия град държава, без да обясним по какъв начин упражнява властта си, отново казахме истината, но не в цялост и не с яснота, поради което в това отношение грешката ни е по-дребна от първата.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: В такъв случай, както изглежда, можем да се надяваме, че сме дали съвършено определение[36] на държавника едва след като сме уточнили държавното устройство на града.

Мл. Сократ: Хубаво.

b Чужденецът: Но по тази причина поднесохме и мита — не само с цел да покажем, че всички оспорват пастирството на изследвания от нас цар, но и с цел да получим по-ясна представа за онзи, който единствен се грижи за храненето на човешкото стадо подобно на пастирите и говедарите и по тази причина единствен заслужава подобно име.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Мисля, Сократе, че царят
c все още не може да се мери с величието на божествения пастир, понеже днешните тукашни властници по природа приличат много повече на подчинените си, а и образованието и възпитанието, което получават, е твърде сходно с тяхното.

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: И все пак, независимо каква е природата им, те трябва да останат обект на нашето изследване.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Тогава нека се върнем отново там, където бяхме казали, че изкуството за животните е изкуство за съставяне на заповеди и че това изкуство се грижи за тях не поединично, а
d общо и където го нарекохме веднага след това изкуство за стадно хранене — помниш ли?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Именно там някъде сбъркахме. Никъде не направихме връзка с държавника и не му дадохме специфично название, не забелязахме как се изплъзна от назоваването.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Отхранването на отделните стада е присъщо на всички останали пастири, но без да е присъщо на държавника, ние прехвърлихме названието и върху него, макар че трябваше
e да го наречем по някой от общите за всички пастири признаци.

Мл. Сократ: Прав си, стига да съществува такъв.

Чужденецът: Как да не е общо за всички тях служенето, при положение, че то не бива сведено нито само до хранене, нито до някаква друга дейност? Ако използуваме названието „изкуство за гледане на стадо, за служене или за полагане на грижи", успяваме да обхванем всички — и държавника, и останалите пастири, което в хода на разговора пролича, че е необходимо.

276 Мл. Сократ: Точно така. Но по какъв начин ще протече разчленяването оттук нататък?

Пастирът на хората — тиранин или цар

Чужденецът: По същия начин, както преди, когато изкуството за стадно хранене отнасяхме последователно към вървящите и безкрилите, породистите и безрогите животни. Ако разделяме по същите признаци и изкуството за отглеждане на стада, мисълта ни ще обхване еднакво както

днешното положение, така и положението по време на Кроносовото царуване.

Мл. Сократ: Очевидно е така. Но искам да разбера какво следва по-нататък.

Чужденецът: Ясно е, че ако при това положение бъде използувано названието „изкуство
b за отглеждане на стада", никога не би ни се случило да чуем възражението, че това изкуство въобще не представлява полагане на грижи, както преди, когато основателно можеше да ни бъде възразено, че у нас не съществува изкуство, което да заслужава името „изкуство за отхранване" и дори да съществува, то подхожда в по-голяма степен на всеки друг, но не и на един цар.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Никое друго изкуство не полага толкова голяма грижа за цялата човешка общност, колкото изкуството за царуване, ко-
c ето е изкуство за управление на всички хора.

Мл. Сократ: Прав си.

Чужденецът: Освен това забелязваме ли, Сократе, че към самия край бяхме допуснали още една грешка[37]?

Мл. Сократ: Каква?

Чужденецът: Следната — установихме, че съществува някакво изкуство за отхранване на двуногото стадо, но въпреки това не трябваше веднага да приключваме въпроса, наричайки го изкуство за царуване и за управление.

Мл. Сократ: Така ли?

Чужденецът: Първото нещо, което трябваше да направим според казаното, бе да видо-
d изменим названието, като го свържем по-скоро с полагането на грижа, отколкото с храненето и след това трябваше да се заемем с неговото деление. Не са маловажни дяловете, които съдържа още.

Мл. Сократ: Какви са те?

Чужденецът: С тяхна помощ трябва да разграничим божествения пастир от онзи, който се грижи за хората.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Освен това беше необходи-

мо след обособяването на изкуството за полагане на грижа да разделим и него на две части.

Мл. Сократ: Какви?

Чужденецът: На съпроводено с насилие и на съпроводено с доброволни средства.

Мл. Сократ: Наистина.

e Чужденецът: Преди направихме по-наивна от допустимото грешка и по отношение на това, че поставихме на едно място и царя, и тиранина, които са напълно различни и сами по себе си, и що се отнася до характера на упражняваната от тях власт.

Мл. Сократ: Вярно.

Чужденецът: Отново се поправяме и сега вече да разделим ли, както казах, грижата за хората на две: на съпроводена с насилие и на съпроводена с доброволни средства?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: В такъв случай да наречем ли изкуството за стадно отглеждане на двуноги с насилствени средства тираническо, а с доброволни средства [38] — държавническо и да обявим ли онзи, който владее това изкуство и полага такава грижа, за истински цар и държавник?

277 Мл. Сократ: Изглежда, чужденецо, че по този начин нашата характеристика на държавника е напълно завършена.

Чужденецът: Хубаво щеше да бъде, Сократе. Но не само ти, а и аз трябва да бъда заедно с теб на това мнение. Обаче според мен образът на царя все още не е завършен. Също като скулптори, които понякога избързват много, а после добавят повече и по-едри поправки от необходимото, с което се забавят, така и ние сега, с
b цел да изясним бързо и впечатляващо грешката, допусната в предишното изложение, и ръководени от схващането, че на цар подхождат велики примери, взехме удивителен по величина мит и се принудихме да използуваме от него по-голяма част от необходимото. Така удължихме описанието си още повече, като дори не доведохме докрай мита, а разсъждението ни точно като черновата на кар-
c тина изглежда с ясно очертани контури, но все

още не е получило релефността, постигана с помощта на боите и чрез преливането на цветовете. По-подходящо е създаването на всеки образ да става не чрез рисунка и всевъзможни ръчни умения, а с реч и слово за онези, които могат да ги възприемат[39]. А произведенията на ръчните умения са за останалите.

Мл. Сократ: Това е точно така. Но ни разкрий и онова, което твърдеше, че все още не достига.

d *Проблемите на метода*

Чужденецът: Трудно е, чудни човече, да се изясни някой от важните въпроси без помощта на илюстрации. Защото се оказва, че всеки от нас сякаш знае всичко насън, но отново го забравя, щом се събуди[40].

Мл. Сократ: Как така?

Чужденецът: Изглежда, че преди малко загатнах по твърде необичаен начин свързаното ни със знанието преживяване.

Мл. Сократ: В какъв смисъл?

Чужденецът: При мен дори и самата илюстрация, блажени, се нуждае от илюстрация.

e Мл. Сократ: Какво от това? Говори, без да се стъписваш ни най-малко заради мен!

Чужденецът: Трябва да говоря, щом и ти си готов да следваш мисълта ми. Знаем, че когато децата са току-що навлезли в азбуката...

Мл. Сократ: И какво?

Чужденецът: ... те разпознават добре всяка от буквите в най-кратките и лесни срички и са в състояние да посочват верния отговор във връзка с тях.

278 Мл. Сократ: Несъмнено.

Чужденецът: Но в други срички те не ги разпознават и дават погрешни мнения и отговори.

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: Не е ли по-лесно и по-хубаво да ги насочи човек към все още непознатите срички по следния начин.

Мл. Сократ: По кой?

Чужденецът: Най-напред да ги върне към онези срички, в които са разпознали правилно оп-

ределени букви, а след като ги е върнал, да им покаже все още неразчетените, за да направят сра-
b внение, като едновременно с това им посочва подобието и еднаквото естество на съчетанията и в двете дотогава, докато не бъдат показани всички непознати срички редом с правилно разчетени. А след като бъдат показани и превърнати по този начин в парадигми[41], това ще доведе до назоваване на различните букви по различен начин от останалите в състава на всички срички, а на ед-
c наквите — винаги по един и същи начин във всички тях.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Следователно схванахме ли добре, че парадигма е налице тогава, когато разпознаваме правилно някакво общо свойство, проявено в различни обекти, и когато при свързване на парадигмата с всеки обект съпоставката изгражда у нас вярната представа?

Мл. Сократ: Това е ясно.

Чужденецът: Тогава бихме ли се учудили, че същото става по природа и с душата ни
d във връзка с началата на всички неща: тя ту се концентрира върху истината за всеки елемент в отделните съчетания, ту е в заблуда по отношение на същите елементи в други съчетания и се изказва правилно за някои от тях, когато са събрани заедно в някаква смес, но не ги разпознава, когато същите биват пренесени в контекста на далечните и сложни взаимовръзки между явленията?

Мл. Сократ: В това няма нищо чудно.

Чужденецът: По какъв начин би могъл
e човек да стигне до частица от истината, приятелю, и да придобие макар и малко мъдрост, ако изхожда от погрешно мнение?

Мл. Сократ: Не би могъл по никакъв начин.

Чужденецът: Щом е така, излиза, че ние с теб не бихме сбъркали, ако се заемем да установим естеството на илюстрацията като цяло въз основа на друга, разделена на части малка илюстрация, а след това с намерението да я пренесем от по-дребните обекти върху величавия образ на

царя, трябва да се опитаме отново чрез илюстрация да опознаем вещо службата на онези, които управляват града държава, за да преминем от съня в будно състояние. Нали така?

Мл. Сократ: Напълно си прав.

279 Чужденецът: Тогава трябва отново да се върнем към предишното ни разсъждение, понеже, щом като хиляди оспорват на царския род грижата за градовете държави, налага се да отстраним всички и да оставим само него, а освен това казахме, че се нуждаем и от някаква илюстрация.

Мл. Сократ: И то силно.

Чужденецът: Коя ли е най-простата илю-
страция, подходяща за държавническата дейност,
такава, че достатъчно да насочва към търсения
b обект, след като бъде привлечена[42]? В името на
Зевс, Сократе, щом нямаме друга подръжка, да се
спрем ли на тъкаческото изкуство? При това, ако
искаш, нека дори не се спираме на цялото. По
всяка вероятност ще се задоволим с изкуството
за тъкане на вълнени платове. Защото изглежда,
че дори само тази избрана от нас част би ни по-
служила за свидетел на онова, което желаем да
открием.

Мл. Сократ: Как иначе?

Чужденецът: И тъй защо да не постъпим
сега и спрямо тъкаческото изкуство както преди,
като го разчленим и разделим на части, и то по
възможно най-краткия начин, за да го разгледа-
ме набързо в цялост и след това да се върнем
c към онова, което в момента ни е необходимо?

Мл. Сократ: Какво имаш предвид?

Чужденецът: Вместо отговор ще ти предложа самото разсъждение.

Мл. Сократ: Прекрасно.

Чужденецът: И тъй една част от всички
неща, които изработваме и притежаваме, предста-
вляват инструмент за вършене на нещо, а друга
d част ни предпазват да не пострадаме. Част от
предпазните средства отстраняват лоши влияния —
както божествени, така и човешки, а друга част
служат за отбрана. Част от средствата за отбра-
на представляват бойни оръжия, а друга част —

защитни съоръжения. Част от защитните съоръжения имат вид на покривала, докато друга — бранят от бури и горещини. Последните могат да представляват закрити постройки или горни дрехи. От горните дрехи едни служат за постилане, а други за загръщане. Част от последните са направени от едно парче, а друга част — от няколко.
e ко. Последните на свой ред могат да бъдат шити или съединени без шевове. Някои от шитите са направени от растителни влакна, а други — от косми. Част от последните са скрепени с вода и земя, а друга част — чрез взаимно преплитане. Именно на тези, направени чрез взаимно преплитане на влакната защитни и покривни средства сме поставили името „облекла". Да наречем ли из-
280 куството, което се занимава предимно с облеклата по самия обект на заниманието му „изкуство за облеклото" по същия начин, както свързаното с града държава изкуство нарекохме държавническо? Да твърдим ли и за тъкаческото изкуство, което има най-голям дял в изработването на облеклата, че не се отличава от изкуството за облеклото по нищо, освен по името, тъй както твърдяхме преди и за царското изкуство, че по нищо не се отличава от държавническото?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Оттук нататък сме длъжни
b да съобразим, че някой може да помисли т. нар. от нас изкуство за тъкане на облекла за задоволително обяснено, без да разбира, че то все още не е разграничено от помощните му изкуства, макар че е отделено от много други, които са му родствени.

Мл. Сократ: За какви родствени говориш?

Чужденецът: Явно не си следил мисълта ми. Изглежда, че отново трябва да се върнем, като започнем от края[43]. Ако искаш да разбереш родството, току-що отделихме от тъкачеството една част, а именно изкуството за изработване на покривала, от които едни обособихме като покривала за загръщане, а други — за постилане.

Мл. Сократ: Разбирам.

c Чужденецът: Освен това отделихме на-

страна и цялото производство от лен, лико и всякакви други влакна, които преди малко нарекохме разумно „растителни“. После обособихме и изкуствата за съединяване на влакната както чрез сплъстяване, така и чрез пробиване и шиене, като последното е присъщо най-вече на обущарството.

Мл. Сократ: Безспорно.

Чужденецът: Също така отделихме кожарското изкуство, което се занимава с направените от едно парче покривала, както и всички изкуства за покривите, които при изграждане на
d домове в цялото строителство, както и в някои други изкуства, служат за изолиране на валежите. После отделихме всички изкуства за изработване на защитни съоръжения, които осигуряват изделия за възпрепятствуване на кражби и насилствени деяния, като създават кепенците и поставят вратите. Всички те са части от изкуството за забиване на гвоздеи. Отделихме също така изкуството за създаване на оръжия, което е дял от огромната и разнообразна дейност по изработването на средства за отбрана. И преди всичко още в самото начало поставихме настрана магьосни-
e чеството, което се занимава с отблъскване на вредни влияния, и се спряхме в съгласие с взаимното ни решение на самото изследвано от нас изкуство за предпазване от студовете, което изработва вълнени защитни средства и носи името „тъкачество“.

Мл. Сократ: Изглежда, е така.

Чужденецът: Но казаното все още няма завършен вид, дете. Защото в началото захваналият да изработва облекла сякаш върши обрат-
281 ното на тъкането.

Мл. Сократ: Как така?

Чужденецът: Тъкането, от една страна, представлява вид сплитане.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Ние, от друга страна, имаме предвид разделянето на омоталите се и сплъстени влакна.

Мл. Сократ: Чие дело е то?

Чужденецът: На изкуството за влачене на

вълната. Ще посмеем ли да наречем изкуството за влачене тъкаческо и онзи, който влачи вълната, тъкач?

Мл. Сократ: В никакъв случай.

Чужденецът: Освен това, ако някой нарича изработването на нишката и на основата пак изкуство за тъкане, използува необичайно и по-
b грешно название.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Е? Няма ли да схванем цялото тепавичарско изкуство, както и изкуството за кърпене, като някаква поправка и грижа за дрехите или ще наречем и всички тях тъкачество?

Мл. Сократ: В никой случай.

Чужденецът: Но всички те оспорват на тъкаческото умение грижата по създаването на облекла, като му признават първостепенната роля, но приписват и на самите себе си голям дял от заслугите.

c Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: После трябва да помислим и за това, че освен тях и изкуствата за изработване на принадлежностите, с които се извършва тъкането, претендират да са най-малкото второстепенни причини за появата на всяка тъкан.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Достатъчно добре ли ще бъде разграничено понятието за избраната от нас част на тъкаческото изкуство, ако го представим
d като най-красивото и най-великото от всички изкуства[44], които се грижат за вълненото облекло? Или това наше твърдение би било вярно, но неясно и незавършено дотогава, докато не отстраним от обкръжението му всички останали изкуства?

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: В такъв случай да осъществим ли вече казаното, за да има последователност в разсъжденията ни?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Тогава нека най-напред да разгледаме двете изкуства, свързани с всичко, което се върши.

Мл. Сократ: Кои са те?

Чужденецът: Едното представлява допълнителна причина на пораждането, а другото е самата причина[45].

Мл. Сократ: В какъв смисъл?

e Чужденецът: Като вторични причинители ще разглеждаме изкуствата, които не изработват самото изделие, а приготвят инструментите за онези, които ги изработват и без които никога не би било произведено присъщото на всяко изкуство изделие. За причинители приемаме изкуствата, които изработват самото изделие.

Мл. Сократ: Логично е.

Чужденецът: Да наречем ли тогава всички изкуства за изработването на вретена, совалки и всякакви други принадлежности, свързани със създаването на тъкани, вторични причинители, а изкуствата, които се грижат за създаването на самите тъкани — причинители?

Мл. Сократ: Това е правилно.

282 Чужденецът: Към причинителите ще отнесем преди всичко изкуствата за пране, кърпене и другите, които представляват грижа за облеклото, и понеже изкуството за разхубавяване е обширно, разумно е да обхванем тази негова част под общото наименование „тепавичарско изкуство".

Мл. Сократ: Хубаво.

Чужденецът: Влаченето, преденето и всички останали части на самото изработване на облеклото спадат към едно цяло, което бива наричано от всички „изкуство за обработване на вълна".

Мл. Сократ: Разбира се.

b Чужденецът: Деленията на това изкуство са две и всеки вид съчетава елементи от по две изкуства.

Мл. Сократ: По какъв начин?

Чужденецът: Изкуството за влачене, т. е. половината от изкуството за тъкане, както и останалите изкуства, които се занимават с разчепкване на сплъстените влакна, могат да се обединят в едно и спадат към самото обработване на вълната. С други думи, ние по принцип бяхме

разграничили две големи изкуства: за свързване и за разделяне на влакната.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Към изкуството за разделяне спада влаченето и всички споменати току-що умения. Защото изкуството за разделяне е различ-
c но при нишките и при основата, като в единия случай се извършва на стан, а в другия с ръце и носи преди малко споменатите названия.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Сега нека вземем онази част от обработването на вълната, която се занимава със свързването. Нека пренебрегнем изцяло онази страна на обработването, която включва разделяне, като по този начин разполовяваме обработването на вълната и на дял за разделяне, и на дял за свързване[46].

Мл. Сократ: Разполовили сме го.

Чужденецът: По-нататък трябва да разчленим, Сократе, и частта за свързване, която е
d едновременно и обработване на вълната, ако искаме да проумеем напълно въпросното тъкаческо изкуство.

Мл. Сократ: Трябва наистина.

Чужденецът: Да, трябва. Едната част от него наричаме усукване, а другата — сплитане.

Мл. Сократ: Добре ли съм разбрал? Струва ми се, че наричаш дейността по изработването на основата усукване.

Чужденецът: Не само на основата, но и на вътъка. Нима ще установим, че той се произвежда не чрез усукване, а по друг начин?

Мл. Сократ: В никакъв случай.

e Чужденецът: Раздели и всяка от тези две дейности. Възможно е разделянето да се окаже уместно.

Мл. Сократ: По какъв начин да стане това?

Чужденецът: По следния: в резултат на влаченето онова, което получава определена дължина и ширина, наричаме валмо, нали?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Когато то бъде усукано с помощта на вретеното и се превърне в здрава ни-

шка, можеш да наречеш нишката основа, а изкуството, което я изработва — предене на основа.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: А онези нишки, които са усукани леко и са толкова меки, че издържат само на втъкаването в основата и на удара при скрепяването, наричаме вътък, а изкуството за изра-
283 ботването им — предене на вътък.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: И тъй частта от тъкаческото изкуство, с което се заехме, вече е изяснено напълно. Когато заетата със свързването част от изкуството за обработване на вълната произведе чрез равномерно усукване нишката на основата и на вътъка, всичко, което бива изтъкано, наричаме вълнен плат, а изкуството за изработването му — тъкаческо.

Мл. Сократ: Правилно.

b Чужденецът: Добре. Но защо не отговорихме веднага, че тъкаческото изкуство представлява преплитане на основата и на вътъка, ами обиколихме в кръг и извършихме многобройни напразни деления?

Мл. Сократ: На мен нищо от казаното не ми се стори напразно[47], чужденецо.

Чужденецът: Нищо чудно. Но е възможно и да ти се стори, блажени. Впрочем няма нищо странно, ако в някои случаи тази болест дойде по-късно: изслушай срещу нея едно слово, ко-
c ето подхожда за всякакви подобни случаи.

Мл. Сократ: Произнеси го, моля те.

Чужденецът: Да разгледаме най-напред излишеството и недостига като цяло, за да разполагаме всеки път с критерий при възхваляването и порицаването на изказванията при подобни обсъждания, в случай че са по-дълги или по-кратки от необходимото.

Мл. Сократ: Трябва наистина.

Чужденецът: Мисля, че ще бъде правилно да посветим словото си на самите тези неща.

Мл. Сократ: На кои?

Чужденецът: На дължината и краткостта и въобще на излишеството и недостига. Струва

d ми се, че с всичко това се занимава изкуството за измерване.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Хайде да го разделим на две части. Това се налага от целта, към която се стремим сега.

Мл. Сократ: Би ли съобщил по какъв признак да го разделим?

Чужденецът: По два: първо, според отношението на голямото и малкото помежду им и, второ, според неотменимата същност на сътворяването[48].

Мл. Сократ: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Не смяташ ли, че по природа по-голямото трябва да бъде наричано така само по отношение на нещо по-малко, а по-малкото от своя страна — по отношение на нещо по-
e голямо и на нищо друго.

Мл. Сократ: Така смятам.

Чужденецът: Е? Нима не ще твърдим, че както в речите, така и в делата наистина възниква превишаващо мярката и превишавано от нея и че тези две неща сочат разликата между порочните и благородните сред нас?

Мл. Сократ: Очевидно е така.

Чужденецът: Следователно трябва да приемем, че голямото и малкото разполагат с тази двояка същност и че могат да бъдат преценени по два начина, а именно — не бива да ги съотнасяме само едно спрямо друго, както направихме преди малко, а според казаното сега трябва да ги сравняваме, от една страна, помежду им, а, от друга страна — с мярката. Бихме ли желали да научим защо се налага това?

Мл. Сократ: Разбира се.

284 Чужденецът: Ако човек съотнася природата на по-голямото само с по-малкото от него, никога не ще получи отношението му към умереното. Така ли е?

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: С подобно съждение няма ли да погубим самите изкуства заедно с всичките им произведения и най-вече няма ли да изличим

държавническото изкуство, чието определение търсим, както и тъкачеството? Всички те гледат да отстранят онова, което е над или под мярката не затова, защото отричат съществуването му, а
b защото то затруднява действията им и като спасяват по този начин мярката, придават на всичките си произведения красота и прелест.

Мл. Сократ. Така е.

Чужденецът: Но ако изличим държавническото изкуство, изследването и на науката за царуване оттук нататък става невъзможно, нали?

Мл. Сократ: Напълно невъзможно.

Чужденецът: Нима също като в „Софистът"[49], където бяхме принудени да приемем съществуването на небитие, за да не ни се изплъзне разсъждението, така и тук трябва да принудим повечето и по-малкото да станат измерими не само едно спрямо друго, но и спрямо пораж-
c дането на мярката? Ако по този въпрос не постигнем съгласие, не е възможно да дадем неуязвимо определение нито на държавника, нито на друг от вещите в делата хора.

Мл. Сократ: В такъв случай трябва още сега да постигнем съгласието, доколкото е възможно.

Чужденецът: Тази задача, Сократе, е потрудоемка дори от предишната — впрочем помним и нейната продължителност, — ала все пак е напълно основателно да допуснем за тези неща следното.

Мл. Сократ: Какво?

d Чужденецът: Това, че току-що казаното ще ни потрябва по-нататък при изясняването на самото понятие за точност. Но за хубавото и убедително обосноваване на сега обсъжданите въпроси ми се струва, че ще ни е от голяма помощ разсъждението, според което всички изкуства трябва да бъдат смятани за еднакво реални и трябва да се преценява кое е по-значимо или по-незначително сред тях не само от взаимната им съпоставка, но и от отношението им към мярката. Защото, ако съществува това отношение, съществуват и те, а съществуват ли те, това означава,

че съществува и отношение. При положение, че едното или другото не съществува, няма да са налице и двете.

e Мл. Сократ: Това е вярно. Но какво следва по-нататък?

Чужденецът: Ясно е, че за да разделим изкуството за мерене по споменатия начин, трябва да го разполовим и към едната му половина да отнесем всички изкуства, които съпоставят едни с други числа, дължини, дълбочини, ширини и скорости, а към другата половина онези, които съпоставят всичко с умереното, уместното, навременното, необходимото и въобще с всичко, което се пада по средата на две противоположности.

Мл. Сократ: Твърде големи са дяловете, които назова, и са също така много различни.

Чужденецът: Току-що казаното, Сократе, съвпада с онова твърдение на много от изтънчените хора[50], което те смятат за голяма мъдрост и 285 което гласи, че изкуството за измерване се простира върху всички пораждащи се неща. Защото произведенията на изкуството и занаятите са свързани по някакъв начин с измерване. Но понеже тези хора не са свикнали да изследват чрез деление на видове[51], те рязко сливат в едно тези толкова различни начини на измерване, понеже ги възприемат като сходни или пък изпадат в другата крайност — не разчленяват нещата на естествените им части. В действителност е необходимо първо човек да установи съществуващата в b дадено множество обща черта, след което да не преустановява изследването, докато не е открил и всички различия, които могат да се разложат на видове. А когато човек види огромното разнообразие от несходства, не бива да се отказва засрамен, преди да е обособил всички сродни неща в рамките на отделна еднаквост и преди да ги е обединил според същността им в някакъв род. Нека сметнем за достатъчно казаното по този въпрос и по въпроса за недостига и излишъка. Да не забравяме само, че разкрихме съществуването c на два рода изкуства за измерването им и нека да запомним също така, кои са тези изкуства.

Мл. Сократ: Ще запомним.

Ползата от разискванията — развиване на диалектическите способности

Чужденецът: Нека преминем от това разсъждение към друго, което е свързано както с изследваните от нас въпроси, така и с воденето на подобни разисквания като цяло.

Мл. Сократ: Какво е то?

Чужденецът: Да речем, че някой се ин-
тересува от следното: при изучаването на азбу-
ката, когато някой ученик бива питан за букви-
те, от които се състои съществителното, този въ-
прос разрешаването на единично поставения про-
блем ли цели или цели ученикът да стане по-гра-
d мотен по всички въпроси? Ние какво ще отгово-
рим на това?

Мл. Сократ: Явно целта е ученикът да ста-не по-грамотен по всички въпроси.

Чужденецът: А какво ще кажем за нашето изучаване на държавника? Заради самия него ли правим изследването или по-скоро с цел да станем по-опитни в разискването на всички въпроси?

Мл. Сократ: И тук е ясно, че с цел да станем по-опитни по всички въпроси.

Чужденецът: В действителност никой, кой-
то е с разума си, не би пожелал да се впусне и в раз-
съждението за тъкаческото изкуство заради самото
него. Според мен болшинството от хората не знаят,
че за по-лесното проумяване на съществуващите не-
e ща са налице техни осезаеми подобия, които не
са трудни за разкриване винаги когато човек по-
иска да се отчете за нещо лесно, с минимални
затруднения и без слово пред онзи, който му ис-
286 ка обяснение. Най-великите и скъпоценни неща
обаче не притежават никакво изображение, изра-
ботено по ясен начин в помощ на хората, та с по-
казването му онзи, който желае, да изпълни ду-
шата на питащия и като ги пригоди към някое
от сетивата, да го удовлетвори напълно[52]. По та-

зи причина човек трябва да се упражнява да дава и да иска словесно обяснение за всяко нещо. Защото безтелесните неща, които са и най-красиви, и най-велики, не могат да бъдат показани ясно по никакъв друг начин освен чрез слово[53], а всичко, за което говорим сега, е тъкмо такова. Във връзка с всяко нещо е по-лесно човек да се
b упражнява върху по-незначителните образци, отколкото върху значимите.

Мл. Сократ: Прекрасно казано.

Чужденецът: Нека припомним тогава защо казахме всичко и каква е връзката му с нашия въпрос.

Мл. Сократ: Защо?

Чужденецът: Не на последно място заради досадните подробности около тъкаческото изкуство, които ни изпълниха с отегчение, както и заради подробностите във връзка с обратното завъртане на вселената и във връзка със същността на небитието в „Софистът“ — места[54], в които забелязахме, че разсъжденията ни са се проточили много и се смутихме от всичко това, упла-
c шени да не би да сме говорили излишно и дълго. С цел да не ни се случи отново нещо подобно смятай, че в името на това бе казаното преди малко.

Мл. Сократ: Така ще стане. Само казвай по-нататък.

Чужденецът: И тъй казвам, че аз и ти трябва да помним току-що изреченото всеки път когато порицаваме или хвалим било сбитостта, било разточителността на словата ни във връзка с онова, за което говорим и че не трябва да ги съпоставяме едни с други, а с онази част от изкуството за измерване, която тогава предупреди-
d хме, че трябва да запомним, а именно с уместното.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Но все пак не всичко трябва да съпоставяме и с него. Например що се отнася до насладата, не ни е нужно да я свеждаме до определена продължителност освен между другото. А във връзка с издирването на онова, с което сме се заели, схващането ни гласи, че представлява второстепенна, не първостепенна задача

да го намерим колкото се може по-лесно и бър-
зо; много по-важно е да зачетем метода, с чиято
помощ сме в състояние да разчленяваме на ви-
e дове, и най-вече да не бъдем придирчиви към
продължителността на разсъждението, а да го до-
развиваме, без значение дали е изказано надъл-
го, за да направи слушателя по-изобретателен, или
е кратко. Освен това онзи, който при такива раз-
говори критикува дългите разсъждения и не одо-
брява заобиколните отклонения, не бива така бър-
зо и внезапно да си отива, след като е отправил
287 укора, че речите са дълги, а трябва да сметне
за необходимо да обясни освен това, как съкра-
щаването на разсъжденията би превърнало в по-
добри диалектици събеседниците, както и в по-
изобретателни при словесното описание на съще-
ствуващите неща. Що се отнася до останалото,
смятам, че не бива да обръщаме внимание нито
на хулите, нито на похвалите и че въобще не тря-
бва да слушаме подобни думи. Стига толкова по
този въпрос, ако и ти си на това мнение. Нека
се върнем отново към държавника, като използу-
b ваме върху него разгледания пример с тъкаческо-
то изкуство.

Мл. Сократ: Хубаво, да постъпим, както
казваш.

Държавническото изкуство и неговите помощни изкуства

Чужденецът: И тъй
изкуството за царуване
бе отделено от много-
бройните родствени из-
куства и най-вече от всич-
ки онези, които са свързани със стадата. Смята-
ме, че остават да бъдат разграничени едни от дру-
ги преди всичко свързаните с устройството на са-
мия град държава главни и помощни изкуства.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Знаеш ли, че е трудно да се
прокара разделителна черта между тях? Причи-
ната за това, мисля, ще ни се изясни непременно,
c ако продължим нататък.

Мл. Сократ: Тогава така трябва да постъ-
пим.

Чужденецът: Всъщност нека да ги раз-

дробим на съставни части също като жертвено животно, щом не можем на две. Защото винаги трябва да се дели на възможно най-малкия брой части[55].

Мл. Сократ: Тогава как да постъпим сега?

Чужденецът: Както преди, когато приехме за помощни всички изкуства, които произвеждат инструменти за тъкаческото изкуство[56].

Мл. Сократ: Добре.

Чужденецът: Сега се налага да постъпим по този начин в още по-голяма степен, отколкото тогава. Следва да причислим към помощните всич-
d ки изкуства, които произвеждат за града държава било дребни, било едри инструменти. Наистина без тях никога не би съществувал нито град държава, нито държавническо изкуство, но същевременно не ще им припишем никой резултат на изкуството за царуване.

Мл. Сократ: Разбира се, че не.

Чужденецът: Нагърбваме се наистина с осъществяването на трудна задача при разграничаването на този род от останалите, защото ми се струва правдоподобно твърдението, според което всичко съществуващо е инструмент поне на
e едно друго нещо. Но все пак нека споменем и следната, различна от останалите придобивка на града държава.

Мл. Сократ: Коя именно?

Чужденецът: Тя не притежава посоченото свойство, защото не бива създавана, както инструментът, в името на сътворяването, а съществува за съхраняване на създаденото.

Мл. Сократ: Коя е тази придобивка?

Чужденецът: Наричаме я чисто и просто съд, който има много разновидности и е изработен за твърди, за течни, за печени и за сурови продукти, видът му е много разпространен и ми
288 се струва, че няма абсолютно нищо общо с изследваното от нас знание.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Следва да разгледаме трети вид притежания, който е различен от предишните два: към него спадат сухоземни и водни, по-

движни и неподвижни, почетни и обикновени вещи с едно общо име, понеже всички те служат по един или друг начин за възсядане и стават винаги за седалка на някого.

Мл. Сократ: Какво представляват те?

Чужденецът: Наричаме ги превозни средства, а също и столове. Те не са изделия на държавническото изкуство, а по-скоро на дърводелското, грънчарското и ковашкото.

Мл. Сократ: Разбирам.

b Чужденецът: Ами четвъртият вид? Трябва ли да го наречем отделен от предишните? Към него спадат болшинството отдавна изброени от нас[57] неща: цялото облекло, повечето оръжия, всички стени, които включват земните и каменните укрепления и много други. Понеже всички те са направени със защитна цел, най-подходящо е на целия вид да се даде името „защитно средство", което е много по-правилно да се вземе по-скоро за продукт на строителното и тъкаческото изкуство, отколкото на държавническото.

Мл. Сократ: Несъмнено.

c Чужденецът: Бихме желали към петия вид да причислим украсата, живописта и всичко, което с тяхна помощ, както и с помощта на музиката, осъществява подражания, които са предназначени единствено за наша наслада и които имаме основание да обхванем с едно общо име.

Мл. Сократ: С какво?

Чужденецът: Наричат ги с името „игра".

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: И тъй на всички ще подхожда назоваването с това единствено име. Никое от тях не се твори със сериозна цел, ами са предназначени за развлечение.

Мл. Сократ: Разбирам добре и това.

d Чужденецът: Ами видът, който осигурява за всички останали материалите? От тези и чрез тези материали работят споменатите преди малко изкуства. На шесто място няма ли да поставим този разнообразен вид, който сам е рожба на много други изкуства?

Мл. Сократ: Кой вид имаш предвид?

Чужденецът: Златото, среброто и всички
изкопаеми, както и продуктите, които цялото се-
чене и стригане доставя на строителството и пле-
тачеството. Освен това имам предвид обелването
e на дървесната кора и свличането на животинска-
та кожа, извършвано от кожарството, както и
свързаните с тях изкуства за добиване на корк,
папирус и ремъци, които предоставят изходните
елементи за произвеждане на сложни изделия. На-
ричаме всичко това с общото име „пръв продукт
на човешката ръка“, който в никой случай не е
дело на науката за царуване.

Мл. Сократ: Хубаво.

Чужденецът: На седмо място, щом като
не можем да сложим нещо по-хубаво, ще спомє-
нем целия вид, който ни храни и който е свързан
289 с добиването на храна, а също и на веществата
със способността да се смесват в определени съ-
отношения помежду си и да лекуват тялото. По-
правилно е да причислим всичко това къмземе-
делието, лова, гимнастиката, медицината и кули-
нарството, отколкото да го отдаваме на държав-
ническото изкуство.

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: И тъй в тези седем рода бя-
ха споменати почти всички съществуващи придо-
бивки с изключение на домашните животни. Гле-
дай сега — беше най-правилно да поставим на пър-
b во място първия продукт на човешката ръка, по-
сле инструментите, съдовете, принадлежностите за
сядане, защитните средства, забавите и накрая хра-
ните. В случай че ни е убягнало нещо важно, про-
пуснатото може да се нагоди към някой от тези
видове, като например идеята за монета, печати
и всякакви отпечатъци. Те не образуват заедно
голям род. Макар и насилено, но все пак едни от
тях ще се окажат съвсем на място при украше-
нията, а други — при инструментите. А всички
въпроси, свързани с притежаването на домашни
c животни с изключение на роби, явно ще влязат в
обхвата на по-рано обособеното изкуство за стад-
но хранене.

Мл. Сократ: Несъмнено.

Съперниците на държавника

Чужденецът: Остават робите и всички слуги. Предричам, че от тях ще изникнат онези, които ще оспорват на царя самото изтъкване, както постъпваха спрямо тъкачите хората, заети с предене, влачене и с останалите споменати манипулации. А вече всички останали изкуства, понеже бяха наречени помощни, бяха отделени и обособени от царската и държавническата дейност[58]
d заедно с изредените им преди малко произведения.

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Хайде да разгледаме тези останали слуги отблизо, за да ги опознаем по-основно.

Мл. Сократ: Наистина се налага.

Чужденецът: Според онова, което може да се види оттук, откриваме, че същинските слуги хранят противоположни стремежи и чувства на онези, в които ги заподозряхме.

Мл. Сократ: За кои става дума?

Чужденецът: За купените, т. е. за придо-
e битите по този начин, които без колебание можем да наречем роби. Те се домогват в най-малка степен до изкуството за царуване.

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: Добре. Има и свободни хора, които доброволно се нареждат в редицата на слугите редом с току-що споменатите и които прехвърлят и разпределят помежду си продукти както на земеделието, така и на други занаяти — едни по пазарите, а други с пътуване от град на град по море и по суша. Те разменят монети сре-
290 щу стоки и монети срещу монети: нарекли сме ги сарафи, търговци, корабовладелци и продавачи. И те не се домогват до държавническото изкуство, нали?

Мл. Сократ: По-скоро може би до търговското.

Чужденецът: Няма да открием никога стремеж към изкуството за царуване и у наемниците и ратаите, които виждаме да служат с готовност всекиму.

Мл. Сократ: Не, разбира се.

Чужденецът: Ами онези, които всеки път са на наше разположение в определени случаи?

Мл. Сократ: Кои имаш предвид и за какви случаи говориш?

b Чужденецът: Как ще наречем рода на глашатаите и всички, които се обиграват в писането, след като често са ни правили подобен род услуги, както и останалите, които са способни да извършват много други дейности, свързани с управлението?

Мл. Сократ: Както каза преди малко, те са слуги, не са самите управници в градовете държави.

Чужденецът: Все пак не ми се струва да съм сънувал, когато казах, че оспорващите за себе си държавническото изкуство ще произлязат от тази среда. Обаче се оказва твърде неуместно
c да търсим такива хора сред която и да било част на слугите.

Мл. Сократ: Напълно.

Чужденецът: Нека погледнем малко поотблизо хората, които още не сме подлагали на преценка. Това са заетите с гадания, които владеят част от знанието, предназначено за служене. Смята се, че те тълкуват на хората знаменията на боговете.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Според общоприетото схващане това се отнася особено за рода на жреците, който знае как да поднася чрез жертвоприношение даровете ни на боговете по угоден на тях начин, както и да иска от тях с молитви определени
d блага за нас. Мисля, че и двете дейности са част от изкуството за служене.

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: И тъй вече ми се струва сякаш напипваме следата, която води към целта ни. Фигурата на жреците и гадателите е в толкова голяма степен покрита с достойнство и обкръжена с уважение заради важността на начинанията ѝ, че в Египет царят дори не може да управлява без жречески сан и дори случайно да завземе със-

e сила властта някой, който е принадлежал преди към друго съсловие, впоследствие неизбежно бива приет чрез посвещение в жреческото. Освен това се забелязва, че често пъти и у елините принасянето на най-важните жертвоприношения се възлага на висшите длъжностни лица. Така че и у вас[59] в не по-малка степен се потвърждава онова, което казвам: говори се, че и тук на получилия по жребий царската власт са предадени найтържествените и най-изконните древни жертвоприношения.

Мл. Сократ: Така е.

291 Чужденецът: В такъв случай трябва да разгледаме тези изборни царе и едновременно жреци, както и слугите им, а също и една друга многолюдна тълпа, която ни се изпречи преди малко, след като обособихме гореспоменатите.

Мл. Сократ: Кои имаш предвид?

Чужденецът: Едни твърде големи чудаци.

Мл. Сократ: А именно?

Чужденецът: Родът им има много разклонения, както ми се вижда на пръв поглед. Голяма част от тези хора приличат на лъвове, кентаври и други подобни, а много други от тях — на са-
b тири[60] и на слаби, но лукави зверове. Те бързо разменят помежду си своя външен вид и способности. Впрочем струва ми се, Сократе, че почти съм разпознал тези хора.

Мл. Сократ: Говори! Съзираш сякаш нещо необичайно.

Чужденецът: Да. Необичайното произтича винаги от невежество. Същото се случи сега и с мен самия. Внезапно се объркax при вида на този
c хор, зает с делата на градовете държави.

Мл. Сократ: Кой хор?

Чужденецът: Съставеният от най-големите измамници сред софистите, от най-обиграните в това изкуство. Макар че е много трудно те да бъдат отделени от истинските държавници и царе, трябва да ги отделим, ако искаме да съзрем ясно търсения обект[61].

Мл. Сократ: Не бива наистина да пропускаме това.

Видове държавни устройства

Чужденецът: И аз мисля по същия начин. Кажи ми следното.

Мл. Сократ: Какво?

d Чужденецът: Монархията не е ли едно от известните ни държавни устройства[62]?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Мисля, че след монархията трябва да се спомене властта, упражнявана от малцина.

Мл. Сократ: Именно.

Чужденецът: Третият вид управление не е ли властта на мнозинството, наречена с името демокрация?

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Тези три държавни устройства не стават ли по някакъв начин пет, тъй като на две от тях съответствува по още едно наименование?

Мл. Сократ: Какви са тези наименования?

e Чужденецът: В зависимост от наличието на насилие или на добра воля, на бедност или на богатство, на законност или беззаконие монархията се дели на две и двата ѝ вида биват наричани съответно с две имена — тирания и царска власт.

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: А властта, упражнявана от малцина в града държава, бива винаги или аристократическа, или олигархическа.

Мл. Сократ: Несъмнено.

Чужденецът: Що се отнася до демокрацията,
292 независимо дали множеството управлява имотните хора с насилие или с доброволни средства и независимо дали строго спазва законите, или не ги спазва — абсолютно никой не практикува сменянето на нейното име.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: Ще сметнем ли някое от тези държавни устройства за правилното, щом за определянето му са достатъчни характеристики като власт на един, на малцина, на мнозинство; богатство — бедност, насилие — доброволни средства, наличие на писани закони — беззаконие?

Мл. Сократ: Какво пречи?

b Чужденецът: Разгледай нещата по-добре от следната гледна точка.

Мл. Сократ: От коя?

Чужденецът: Поддържаме ли онова, което казахме в началото, или ще се отметнем?

Мл. Сократ: За какво говориш?

Чужденецът: Твърдяхме, мисля, че царското управление спада към науките.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: И то не към всичките, а само към онези, които подбрахме измежду останалите, а именно — към науката за преценяване и към науката за даване на заповеди.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Част от науката за даване на заповеди се разпорежда с неодушевени предc мети, а друга част — с живи същества. Дотук стигнахме с нашия начин на разчленяване и наистина не забравихме за науката, но не можахме достатъчно да я уточним.

Мл. Сократ: Прав си.

Чужденецът: И тъй забелязваме ли, че за характеризирането на държавните устройства са определящи не разграничения като малцина — мнозинство, доброволност — насилие, богатство —
d бедност, а наличието на някаква наука, ако имаме намерение да се съобразим с предходното?

Мл. Сократ: А не е възможно да не правим това.

Истинският властник е над законите

Чужденецът: Затова сега се налага да разгледаме въпроса по този начин — в кое от изброените държавни устройства възниква науката за управляване на хора, която е едва ли не най-трудната за овладяване и най-великата. Трябва да я изследваме, за да разпознаем хората, които следва да отстраним от благоразумния цар затова, че се представят за държавници и заблуждават мнозина, без в действителност да са такива.

Мл. Сократ: Наистина онова, което говорихме, ни задължава да извършим това.

e Чужденецът: Нали не смятаме, че множеството в града е в състояние да овладее въпросната наука?

Мл. Сократ: Не, разбира се.

Чужденецът: А възможно ли е в град от хиляда мъже да са я овладели прилично стотица или петдесет души?

Мл. Сократ: Ако е така, тя би се оказала най-лесната от всички науки. Защото знаем, че на хиляда мъже не биха се намерили толкова на брой дори всеелински състезатели по игра на дама, да не говорим за царе. Но във всеки случай онзи, който владее науката за царуване, независимо дали управлява, или не, въз основа на горе-
293 казаното трябва при всички случаи да бъде наречен царствен.

Чужденецът: Хубаво си спомни. Мисля, че вследствие на това правилния начин на управление, ако той съществува, трябва да дирим при един, при двама или сред съвсем ограничен брой хора.

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: Трябва да смятаме, че независимо дали тези хора управляват с насилствени или с доброволни средства, с писани закони или без тях, независимо дали са бедни или богати, управлението им е в съгласие с някакво изкуство. Засега това е нашето схващане. Същата преценка дадохме и за лекарите — независимо дали ни
b лекуват насила или доброволно, дали ни режат, горят или ни причиняват друга болка, независимо дали се съобразяват с рецепти или не, без значение дали са бедни или богати, винаги ги наричаме лекари, стига да се разпореждат с нас според правилата на изкуството си, когато чрез пречистване или други методи ни омаломощават или закаляват единствено за благото на тялото. Като ги превръщат от по-слаби в по-силни, всички те с лечението си спасяват лекуваните. Мисля, че ще приемем този признак и никой друг за единствено
c правилен критерий при преценяване не само на лечебната, но и на всяка друга власт[63].

Мл. Сократ: На всяка цена.

Чужденецът: Изглежда, че е неминуемо и

сред държавните устройства да се отличава по
своята правилност само устройството, в което човек може да открие, че управниците са знаещи
наистина, а не само привидно. По никой начин не
е правилно да се държи сметка, дали те управляват според законите или без закони, с добро-
d волни или с насилствени средства, както и за това, дали са бедни или богати.

Мл. Сократ: Добре.

Чужденецът: И независимо дали пречистват града държава за добро чрез екзекуция или
изпращане в заточение, дали разпращат колонисти, за да го смалят, както се прави с пчелния
кошер, или го уголемяват, като заселват в него
външни хора и им дават гражданство: ако си служат със своята наука и със справедливи средства, ако спасяват и превръщат града според си-
e лите си от по-слаб в по-силен, единствено при това
положение можем да наречем държавното устройство правилно. Останалите не бива да наричаме
нито законни, нито реални, а само подражания
на това, и то добри подражания, ако притежават
добри закони и лоши, ако не притежават.

Мл. Сократ: Всичко останало ми се видя разумно казано, чужденецо, но ми беше непоносимо да слушам, че се налагало да се управлява
и без закони.

Управлението на надарения с разум цар

Чужденецът: С малко изпревари въпроса ми,
Сократе. Точно се канех
да те попитам дали си съгласен с всичко и дали
294 не възразяваш срещу нещо от онова, което казахме. Сега вече е ясно, че ще поискаме да обсъдим правилността на управлението без закони.

Мл. Сократ: Именно.

Чужденецът: Впрочем в известен смисъл е изяснено, че законодателството представлява част от изкуството за царуване. Най-доброто нещо е да властвуват не законите, а надареният с разум цар. Знаеш ли защо?

Мл. Сократ: Защо?

Чужденецът: Защото един закон никога

b не би могъл да обхване точно онова, което е най-добро и най-справедливо едновременно за всички, и по този начин да даде най-подходящото нареждане. Несъответствията между хората и техните дейности, а също и липсата на всякаква, така да се каже, устойчивост в човешките работи не позволяват да се оформи едно определено изкуство, валидно за всички и завинаги. На едно мнение ли сме по този въпрос?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: А както виждаме, законът се стреми едва ли не именно към това[64] също като
c самонадеяния и неук човек, който не позволява никому да върши каквото и да било в разрез с неговата заповед или да задава въпроси, дори ако с някого се е случило нещо ново, което изисква да се внесе подобрение във формулировката на нареждането му.

Мл. Сократ: Вярно е. Законът постъпва сега спрямо всички нас точно по описания от теб начин.

Чужденецът: И тъй невъзможно е онова, което остава вечно неизменно, да се приспособи към постоянно менящото се, нали?

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Тогава защо се налага да
d се създават закони, щом законът далеч не е безупречен? Трябва да открием причината за това.

Мл Сократ: Наистина.

Чужденецът: Нали и у вас, както в другите градове държави, съществуват упражнения по бягане или по друга дисциплина, в които участвуват всички хора с надеждата да победят на състезание?

Мл. Сократ: Съществуват, и то много.

Чужденецът: Хайде тогава да възстановим в паметта си нарежданията на изкусните треньори при ръководенето на подобни упражнения.

Мл. Сократ: А именно?

Чужденецът: Те не смятат за допустимо да се задълбават в подробности и да съобразяват
e препоръките си с нуждите на всяко тяло поотделно, а са на мнение, че трябва да се дават въз-

можно най-общи нареждания, които да са от полза за много тела.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: По тази причина те възлагат и еднакви упражнения на всички, като ги карат да започват и да приключват едновременно бягането, борбата и всички физически упражнения.

Мл. Сократ: Така е.

Чужденецът: В такъв случай нека сметнем, че и законодателят, който ще раздава правосъдие в стадото и ще регулира взаимоотношенията в
295 него, няма да успява със заповедите си, предназначени за всички, да отреди всекиму поотделно точно онова, което му съответствува.

Мл. Сократ: Това е вероятно.

Чужденецът: Напротив, смятам, че той ще формулира закона максимално общо и когато го излага писмено, и когато превръща в неписан закон някои традиционни обичаи.

Мл. Сократ: Правилно.

Чужденецът: Разбира се, че е правилно. Как би могъл някой да смогне, Сократе, да стои
b цял живот над главата на всеки един и да му предписва точно какво да прави? Струва ми се, че дори някой да е в състояние да го прави, при положение че действително е овладял науката за царуване, едва ли би си създал пречки сам, като записва тези т. нар. закони.

Мл. Сократ: От гореказаното поне излиза така, чужденецо.

Чужденецът: А от онова, което ни предстои да кажем, още повече, превъзходни.

Мл. Сократ: Какво е то?

Чужденецът: Следното. Да твърдим ли, че ако един наш лекар или треньор[65] реши да отпътува и смята да отсъствува за дълго време от
c пациентите си, без да може да запомни предписанията, които е дал на трениращите или на болните, че той ще пожелае да си направи записки за припомняне?

Мл. Сократ: Да твърдим.

Чужденецът: Ами ако противно на своето очакване се върне след по-кратко време? Няма

ли да посмее да даде други предписания, които са в разрез с предишните, в случай че у болните
d е настъпило подобрение от ветровете или от някакво друго неочаквано и необичайно, пратено от Зевс обстоятелство? Нима би преценил, че трябва да упорствува и да не нарушава старите правила, като не предписва нови, при което и болният не смее да стори нищо противно на записаното, понеже смята, че то лекува и носи здраве, а всичко, което става по друг начин, е болестотворно и в разрез с лечителското изкуство? Ако всичко
e това се случва в науката и в едно истинско изкуство, не би ли предизвикало всеки път огромен смях над подобен род законоположения[66]?

Мл. Сократ: Със сигурност би предизвикало.

Чужденецът: Ами ако някой прокара писан закон за това, какво е справедливо и несправедливо, прекрасно и позорно, възвишено и низко или го наложи без записване на човешките стада, които, разделени на градове държави, ги обитават в съгласие със законите на законодателите и след като е създал законите според изкуството, дойде отново, било той или друг подобен, не ще ли му бъде позволено да издаде други закони, които
296 противоречат на предишните? И не би ли изглеждала тази забрана в действителност точно толкова смешна, колкото забраната в предишния пример?

Мл. Сократ: Иска ли питане?

Чужденецът: Знаеш ли какво казват обикновените хора по този повод?

Мл. Сократ: Не се сещам.

Чужденецът: То идва точно на място. Според тях, в случай че някой узнае по-добри закони от съществуващите, той може да ги въведе в своя град държава само след като е убедил всеки поотделно, иначе — не.

Мл. Сократ: И какво? Не са ли прави?

b Чужденецът: Може би. И тъй, ако някой, без да убеждава останалите, им наложи нещо подобро, отговори как ще се окачестви това насилие? Но засега да оставим този въпрос и да се върнем към предишния!

Мл. Сократ: Към кой именно?

Чужденецът: Ако един лекар, който правилно владее своето изкуство, накара без убеждаване пациента, бил той дете, мъж или жена, да извърши нещо в разрез с предписаното, как ще се окачестви това насилие? Ще бъде наречено с всякакви други имена, но не и с името болестотворна грешка спрямо изкуството, нали? А също и за изтърпелия насилието може с право да се каже всичко друго, но не и това, че е получил
c погрешно и противоречащо на изкуството лечение от употребилите насилие лекари. Не е ли така?

Мл. Сократ: Говориш самата истина.

Чужденецът: А в държавническото изкуство какво наричаме грешка? Позорното, лошото и несправедливото, нали?

Мл. Сократ: Именно.

Чужденецът: Обърни внимание на онези, които са били заставени насила да вършат нещо противно на писаните или общоприети закони, но което е по-справедливо, по-добро и по-хубаво от
d предписаното в тях: нима оплакването им от подобно насилие не ще бъде възможно най-смешното, понеже може да се твърди всичко друго, но не и че изтърпелите насилие са били третирани по позорен, несправедлив и долен начин от упражнилите насилието?

Мл. Сократ: Това е самата истина.

Чужденецът: Нима ако упражнилият насилието е богат, деянието е справедливо, а ако е беден — несправедливо? Или независимо дали е прибягнал до убеждаване, или не, дали е богат или беден и дали се ръководи от писани закони, или не, върши ли полезните неща — това трябва
e да е истинският критерий за правилното управление на града държава, което мъдрият и благороден мъж ще наложи на подчинените си? Подобно на кормчията, който постоянно бди над интересите на кораба и на моряците, без да създава за-
297 кони, и като превръща в закон изкуството си, спасява своите спътници, по същия начин няма ли да е правилно държавното устройство на онези, които могат да управляват по този начин, като превръщат силата на своето изкуство в по-вла-

стна от законите? И в делата на разумните управници не ще има грешка, докато спазват едно основно изискване: да раздават винаги умно и
b според изкуството съвършено правосъдие на жителите на града държава и да са в състояние не само да ги спасяват, но и да ги превръщат според възможностите си от по-лоши в по-добри.

Мл. Сократ: Не може да се възрази на онова, което сега се каза.

Рисковете, свързани с писаното законодателство

Чужденецът: Но и на следващото не бива да се възразява.

Мл. Сократ: На кое?

Чужденецът: На това, че мнозинството никога, независимо какво е не би било в състояние да овладее това знание и да управлява разумно града държава и че онова единствено правилно държавно устройство трябва да се търси в малкото, малобройното и дори в
c единичното, а останалите устройства трябва да бъдат схващани като негови подражания според казаното преди малко, а именно че едни му подражават по-хубаво, а други по-лошо.

Мл. Сократ: Какво имаш предвид под това? Впрочем аз и преди малко не бях разбрал какво искаше да кажеш с тези подражания.

Чужденецът: Наистина би представлявало сериозен пропуск, ако след подхващането на това разсъждение човек го опровергае, без да го е доразвил и изтъкнал възникналата сега във вр-
d зка с него грешка.

Мл. Сократ: Каква грешка?

Чужденецът: Тя трябва да се издири, понеже не е съвсем проста и не се забелязва лесно. Но все пак да се опитаме да я хванем! Гледай сега: понеже за нас съществува едно-единствено правилно държавно устройство, което вече споменахме, наясно ли си, че останалите трябва да постигнат спасение, като използуват неговите писани закони и като вършат онова, което днес биба хвалено, макар и да не е най-правилното?

Мл. Сократ: Какво бива хвалено?

e Чужденецът: Обстоятелството, при което никой в града държава не смее да извърши не-

що противозаконно, а осмели ли се — бива наказан със смърт и с всички най-тежки наказания. Това е второто по правилност и красота държавно управление, в случай че преди това някой е отменил гореспоменатото. Нека проследим начина, по който е възникнало това поставено на второ място устройство. Искаш ли?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Нека се върнем отново към сравненията, без които никога не може да се нарисува образът на царуващите управници.

Мл. Сократ: А именно?

Чужденецът: Към сравнението с благородния кормчия и с лекаря, „по-ценен от много войници"[67]. Нека да разгледаме ситуацията, нарисувана от въображението ни във връзка с тях.

Мл. Сократ: Каква ситуация?

298 Чужденецът: Следната: да речем, че според мнението на всички ни страдаме от тези хора по ужасен начин. Та и едните, и другите пожелаят ли да спасят някого измежду нас, спасяват го, а когото поискат да осакатят, осакатяват го чрез рязане и обгаряне, като при това го карат да им носи възнаграждение, подобно на данък, от който харчат малко или нищо за болния, а с останалото се разпореждат те и слугите им. На всичко отгоре накрая те приемат подкуп от
b родниините или враговете на болния, в замяна на който го убиват. И кормчиите вършат хиляди подобни неща. В резултат на заговор те ни изоставят на самотен бряг в открито море или по време на неуспешни маневри по моретата ни изхвърлят зад борда и вършат други пакости[68]. После да си представим, че въз основа на това мнение вземаме във връзка с тях някакво решение, а именно — да не поверяваме повече на никой от представителите на тези изкуства да упражнява какc вато и да било еднолична власт било над роби, било над свободни, а да решим да свикваме вместо това събрание от целия народ или само от богатите, на което на всеки частен човек или представител на друг занаят да бъде позволено да изказва мнението си за плаването или болести-

те, както и за начина, по който трябва да прилагаме лекарствата и лекарските инструменти върху болните, а също и за боравенето със самите
плавателни съдове и с корабните принадлежно-
d сти не само във връзка с управляването на съдо-
вете, но и във връзка с опасностите, които крият
за самото плаване ветровете, морето, срещите с
пирати и случаите, когато се налага водене на
морска битка с дълги кораби. Да си представим
също така, че взетите от мнозинството решения
по тези въпроси, внушени им било от някакви ле-
кари или кормчии, било от съвсем случайни хо-
ра, написваме на триъгълни таблички[69] и стели
или прибавяме към неписаните традиционни оби-
e чаи и от този момент нататък вече осъществява-
ме управлението на корабите и лекуването на бол-
ните в съгласие с тях.

Мл. Сократ: Описа извънредно странни положения.

Чужденецът: Да си представим, че всяка година начело на народа застава управник, който бива избиран с хвърляне на жребий било от средата на богатите, било от средата на целия народ, и че назначените управници се разпореждат според записаните закони, когато са начело на корабите и когато лекуват болните.

Мл. Сократ: Това е още по-трудно да си представим.

Чужденецът: Виж тогава какво следва понататък. След като изтече едногодишният мандат
на всеки управник, ще трябва да се свикват из-
брани по жребий съдии било с предварителен
299 подбор от средата на богатите, било от средата
на целия народ и управниците трябва да бъдат
изправяни пред тях, за да дават отчет. Всеки
желаещ ще може да ги обвинява, че през съот-
ветната година не са управлявали корабите нито
според писаните закони, нито според древните,
традиционни обичаи. Подобни обвинения ще мо-
гат да се отправят и във връзка с лекуването на
болните. Пак съдиите, в случай че управникът
бъде осъден, ще трябва да преценят какво нака-
b зание следва да изтърпи или каква глоба да за-
плати.

Мл. Сократ: Всъщност би било съвсем спра-
ведливо онзи, който доброволно е пожелал да
управлява при такива условия, да понесе всяка-
кво наказание или глоба.

Чужденецът: И освен това ще трябва да
се приеме закон срещу всеки, който бъде уличен
в изследване на ветрове, горещини и студове с
цел да се добере до такава истина от областта на
корабното дело и навигацията или здравеопаз-
ването и медицината, която противоречи на бук-
вата на закона. Според същия закон, ако някой
измисли нещо във връзка с тези области, на пър-
во място не бива да бъде наричан нито лекар,
нито кормчия, а витаещ във въздуха празносло-
вен софист и всеки, който пожелае, може да за-
веде срещу него дело в съда за това, че развра-
щава младежите, като ги подбужда не да се
c занимават с кормчийското и лекарското изкуство
според законите, а да се разпореждат с плавател-
ните съдове и болните самовластно. Ако надделее
мнението, че е убеждавал млади или възрастни в
нещо противно на законите и писанията, следва
да изтърпи най-суровото наказание[70]. Защото ни-
що не бива да е по-мъдро от законите. Освен то-
ва всеки е отлично запознат както с лечението и
здравеопазването, така и с корабното дело и на-
вигацията. Та всеки желаещ има възможност да
изучи написаните закони, а също и възприетите
d традиционни обичаи. Ами ако отнесем казаното
и към следните знания, Сократе: към военното де-
ло и всички възможни видове ловуване, към жи-
вописта и към всеки дял от подражателското из-
куство, към дърводелството и към цялата дейност
по изготвяне на всевъзможни предмети, към зе-
меделието и към цялото изкуство, свързано с ра-
стенията, и ако наблюдавахме, че се ръководят
по писани правила и изкуството за хранене на
коне, за отглеждане на стада, както и гадател-
ското изкуство заедно с останалите дялове, обхва-
нати от изкуството за служене, или пък играта на
e дама и цялата аритметика (както чистата, така
и онази, която служи за измерване на повърхно-
сти, дълбочини и скорости), ако практикувахме

всички тях по този начин — в съгласие с написаното, а не според изкуството — какво би излязло?

Мл. Сократ: Ясно е, че всичките ни изкуства биха изчезнали напълно и никога не биха възникнали отново заради закона, който забранява изнамирането им. При това положение животът, който и сега е труден, би станал тогава напълно невъзможен.

300 Чужденецът: А какво ще кажем за следния случай: ако сме възприели за задължително всяка от изброените дейности да се извършва според писаните закони и сме избрали или хвърлили жребий за някой, който да следи за изпълнението на законите ни и този човек не обръща внимание на постановленията и било от корист или за лична облага вземе да постъпва противно на тях с пълно невежество, такова зло не би ли било по-голямо дори от предишното[71]?

Мл. Сократ: Това е самата истина.

b Чужденецът: Мисля, че ако някой дръзне да нарушава законите, съставени въз основа на богат опит по предложение на хора, които добронамерено са ги предложили за обсъждане и са убедили множеството да ги приеме, би допуснал от всякаква гледна точка грешка на грешките и би внесъл във всяка дейност много по-голяма бъркотия от тази, която внасят писаните закони.

Мл. Сократ: Това не подлежи на съмнение.

Чужденецът. По тази причина втората задача на онези, които утвърждават каквито и да

c било закони и писмени разпоредби, е да не позволяват никому — нито на отделен човек, нито на група от хора — да извършват нещо в разрез с тях.

Мл. Сократ: Правилно.

Несъвършените държавни устройства

Чужденецът: Следователно тези закони и разпоредби, свързани с всяко нещо, са подражания на истината, които знаещите хора са записали както могат, така ли?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Освен това казахме, ако паметта не ни изневерява, че знаещият, т. е. истин-

ският държавник, в хода на своята дейност може да извърши много неща според своето изкуство, въобще да се съобразява с писмените разпоредби, в случай че вземе друго, по-добро решение, обра-
d тно на записаното или изпратеното от него до хора, които са на друго място.

Мл. Сократ: Казахме го.

Чужденецът: Следователно, ако отделен човек или някаква група, разгръща с писани закони, се заеме да извърши нещо в разрез с тях, но по-добро, човекът или групата правят според силите си същото, което и истинският държавник, нали?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Ами ако дейността им е съпроводена с невежество, когато се заемат да подражават на реалното, подражанието им няма ли
e да е изключително лошо? А ако са опитни, това вече няма да е подражание, а ще е самата неподправена реалност, нали?

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Освен това още преди се разбрахме, че никоя тълпа не е в състояние да овладее каквото и да било изкуство.

Мл. Сократ: Разбрахме се наистина.

Чужденецът: В такъв случай, ако съществува изкуство за царуване, групата на богатите и народът като цяло никога не биха могли да овладеят това държавническо знание.

Мл. Сократ: Как биха могли?

Чужденецът: Изглежда, че в такъв случай подобните държавни устройства, ако искат да на-
301 подобяват колкото се може повече онова истинско държавно устройство, управлявано от един човек в съгласие с изкуството, не трябва при наличието на утвърдени закони да вършат нищо в разрез с написаното и в разрез с традиционните обичаи.

Мл. Сократ: Прекрасно казано.

Чужденецът: И тъй, когато това подражание се осъществява от богатите, наричаме държавното устройство аристокрация. Ако те не спазват законите, наричаме ги олигархия.

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Ако, от друга страна, управлява един човек според законите, като подражава на знаещия, наричаме го цар, без да уточняваме с името, дали управлява чрез науката или чрез основано на законите мнение.

Мл. Сократ: Очевидно така правим.

Чужденецът: Следователно, дори да управлява единственият действително знаещ човек, той ще бъде наречен непременно със същото и с никакво друго име — цар. По тази причина всичките наименования на изброените преди малко държавни устройства се оказват само пет[72].

Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Ами ако един отделен властник не действува нито според законите, нито според обичаите, а само се преструва, че подобно на знаещия върши най-доброто, като нарушава писаните закони, подражанието му обаче се ръководи от някаква амбиция и невежество, нима не трябва такъв един да бъде наречен тиранин?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Ето как в действителност са се появили и тиранинът, и царят, както и олигархията, аристокрацията и демокрацията — хората били недоволни от описания единоличен монарх и не вярвали, че някога ще се роди достоен за подобна власт човек, който да има стремежа и способността да управлява с добродетел и знание, и да раздава правилно на всички правосъдие и справедливост, а не да измъчва, убива и ощетява по всяко време, когото пожелае от нас. Ако съществуваше властник, какъвто описахме, той би бил обичан и би се разпореждал блажено с управлението на единственото съвършено правилно държавно устройство.

Мл. Сократ: Несъмнено.

Чужденецът: Но понеже, както казахме, в градовете държави засега не се е появил такъв цар, който веднага да се откроява и по тяло, и по дух, тъй както между пчелите се откроява царицата, хората трябва да се събират и да издават

писани закони, изглежда, за да догонват по следите истинското държавно устройство.

Мл. Сократ: Така излиза.

Чужденецът: Тогава нима ще се учудваме, Сократе, на многобройните нередности, които се случват и ще се случват при подобни държавни устройства, след като са изградени на такава основа? Те уреждат делата си не в съгласие с науката, а според буквата на закона и според обичаите, с които ако би се съобразявала някоя друга наука, всичките ѝ създадени по този начин произведения биха се разбили — това всекиму е
302 ясно. Не би ли трябвало по-скоро да ни учудва колко устойчиво нещо е по природа градът държава. Макар че днешните градове държави търпят подобни беди от незапомнени времена, някои от тях са непоклатими и нерушими. Но от време на време много от тях потъват като кораби и загиват, загивали са и още ще загиват заради некадърността на кормчиите и моряците си[73], обхванати от върховно невежество по отношение на
b върховни неща, които, без да разбират нищо от държавно управление, си въобразяват, че са овладели най-добре него от всички науки.

Мл. Сократ: Това е самата истина.

Чужденецът: Кое от тези неправилни държавни устройства е най-лесно поносимо, макар че всички са трудни за понасяне, и кое е най-нетърпимото? Трябва ли да установим това, независимо че се намира встрани от темата на сегашния ни разговор? Във всеки случай може би мотивът на всяко наше действие се корени в подобен въпрос.

Мл. Сократ: Разбира се, че трябва да го установим.

c Чужденецът: Тогава можеш да твърдиш, че всяко едно от трите вида държавни устройства е едновременно изключително трудно и съвсем лесно за понасяне.

Мл. Сократ: За какво говориш?

Чужденецът: За нищо друго освен за монархията, за управлението на малцина и за управлението на мнозинството, които са трите дър-

жавни устройства, споменати от нас в началото на сегашния ни твърде проточил се разговор.

Мл. Сократ: Споменати бяха наистина.

Чужденецът: И тъй, ако разделим всяко държавно устройство поотделно на две, ще станат шест, а заедно с правилното устройство, което оставяме настрана, стават седем.

Мл. Сократ: Как именно?

d Чужденецът: Разделихме монархията на царска и тиранска власт, а управлението на малцината нарекохме с многообещаващото име аристокрация и с името олигархия. На управлението на мнозинството тогава просто сложихме името демокрация, но сега и него трябва да разделим на две.

Мл. Сократ: По какъв начин, по какъв признак ще го разделим?

Чужденецът: По същия, по който и останалите, но без да използуваме две имена. Както при останалите държавни устройства, така и при

e това управлението бива или съобразено със законите, или противозаконно.

Мл. Сократ: Вярно е.

Чужденецът: Понеже преди търсехме правилното държавно устройство, това разделяне не ни беше необходимо, както посочихме в тогавашните си разсъждения. Но след като отделихме правилното държавно устройство, а останалите окачествихме като неизбежни, всяко от тях се разцепи на две части в зависимост от това, дали се характеризира със спазване на законите или не.

Мл. Сократ: Така изглежда според току-що казаното.

Чужденецът: И тъй, ако монархията е впрегната в хубави писмени разпоредби, които наричаме закони, най-добрата от шестте е тя. Но ако й липсват закони, под нейна власт се живее най-трудно и най-тежко.

303 Мл. Сократ: Сигурно.

Чужденецът: А що се отнася до управлението на малцина, също както малкото е по средата между едното и многото, така нека разположим и него по средата между другите две дър-

жавни устройства. Управлението на мнозинството
е немощно във всяко едно отношение и не е в
състояние да стори нито толкова голямо добро,
нито толкова голямо зло, колкото останалите, по-
неже при него властта е разпределена на дребно
между много хора. По тази причина то е и най-
лошото в редицата на законосъобразните държа-
вни устройства, но в редицата на незаконосъоб-
разните е най-доброто. При условие че във всич-
ки държавни устройства се възцари безредие, най-
b добре е да се живее при демокрацията, но ако
във всичките цари ред, най-малко желан е жи-
вотът при нея, а най-доброто е устройството, ко-
ето споменахме на първо място[74] и което е далеч
пред демокрацията, като се изключи седмото. То
трябва да бъде отделено от всички останали дър-
жавни устройства, както богът от хората.

Мл. Сократ: Изглежда, че е така и че из-
лиза така, поради което трябва да постъпим по
твоему.

Чужденецът: Следователно и лицата, свър-
c зани с всички държавни устройства освен с управ-
лението на знаещия, трябва да бъдат отстранени,
тъй като не са държавници, а заговорници, автори
на големи измами, понеже и те самите са измам-
ници — най-големите софисти — комедианти и шар-
латани сред софистите.

Мл. Сократ: Струва ми се, че думите ти
бяха насочени с пълно право срещу самозваните
държавници.

Чужденецът: Да. Намираме се изцяло ка-
то в драма — преди малко дори казахме, че ни
се привижда някакво шествие от кентаври и са-
тири[75], което трябва да се отстрани от държав-
ническото изкуство. Преди малко го отделихме с
d голям труд.

Мл. Сократ: Така изглежда.

Отделяне на помощните изкуства

Чужденецът: Оста-
ва една още по-неразли-
чима от царския род тъл-
па, която се намира в по-
близко родство с него и затова се разпознава по-
трудно. И ми се струва, че с нас стана нещо по-

добно на онова, което става с промивачите на златото.

Мл. Сократ: Защо?

Чужденецът: И въпросните занаятчии първо отсяват земята, камъните и много други не-
e чистотии. Така в сместа остават родствените на златото ценни метали, които могат да се отделят единствено чрез огън — мед, сребро, а понякога и адамант[76]. Те се отделят трудно с помощта на пробни камъни и с претопяване, след което имаме възможност да видим т. нар. чисто злато в собствения му блясък.

Мл. Сократ: Говорят наистина, че златото се получава по този начин.

Чужденецът: Изглежда, че на същия принцип и ние сега сме отделили всички чужди и странични примеси от държавническата наука, но са останали ценните и родствени елементи. Към тях спадат военното и съдебното дело, свързаната с
304 изкуството за царуване реторика, която подбужда към справедливост и по този начин участвува в ръководенето на държавните работи. Кой ли е възможно най-лесният начин да ги отдели човек с цел да извади наяве обекта на нашето търсене в неговата голота и неподправеност?

Мл. Сократ: Явно трябва да се опитаме да го намерим по някакъв начин.

Чужденецът: Стига само да се опитаме, и той ще се яви. Трябва да се заемем да го проявим чрез пример от музиката. И тъй кажи ми...

Мл. Сократ: Какво?

b Чужденецът: Нали у нас съществува някакво обучение по музика и въобще по науките, свързани с ръчно умение?

Мл. Сократ: Съществува.

Чужденецът: Е? Ще твърдим ли, че представлява наука свързаното с тези науки знание за това, коя трябва да изучаваме и коя не, или няма да твърдим?

Мл. Сократ: Да, ще твърдим.

Чужденецът: В такъв случай ще сме единодушни по въпроса, че тази наука е различна от другите науки, нали?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: А ще смятаме ли, че никоя не бива да има власт над останалите, или ще твърдим било че другите науки трябва да упражняват власт над тези, било че тази наука трябва да над-
c зирава и управлява всички останали?

Мл. Сократ: Тази трябва да управлява останалите.

Чужденецът: И тъй ти поне твърдиш, че на науката за това, дали трябва да се учи или не, следва да дадем власт над онази, която учи и обучава.

Мл. Сократ: Именно.

Чужденецът: Отношението между науката за това, дали трябва да се убеждава или не, и тази, която умее да убеждава, е същото, нали?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: Добре. А към коя наука ще отнесем убеждаването на множеството и тълпата
d чрез притчи, а не чрез наставления?

Мл. Сократ: Според мен е явно, че и това трябва да се отнесе към реториката.

Чужденецът: А на коя наука ще възложим решаването на въпроса, дали спрямо определени хора трябва да се подходи чрез убеждаване, чрез някакво насилие или чрез въздържане от каквото и да било действие?

Мл. Сократ: На онази, която управлява науката за убеждаване и за произнасяне на речи.

Чужденецът: Според мен това е тъкмо науката, която владее държавникът[77].

Мл. Сократ: Прекрасно казано.

Чужденецът: С това, струва ми се, бързо
e разграничихме реториката от държавническото изкуство като различен и подчинен на него вид.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: А какво трябва да бъде мнението ни за следната способност?

Мл. Сократ: А именно?

Чужденецът: Да кажем ли, че способността за определяне на начина, по който трябва да воюваме с онези, с които поискаме, спада към някакво изкуство, или да не казваме?

Мл. Сократ: Как бихме могли да си представим откъснато от изкуството дейността, с която се занимава командуването и цялото военно дело?

Чужденецът: А изкуството, което може и знае да решава дали трябва да се воюва, или да се отстъпи по мирен начин, за различно ли ще приемем от онова или за същото?

Мл. Сократ: Ако се съобразяваме с казаното по-рано, трябва да го приемем за различно.

305 Чужденецът: В такъв случай ще го обявим ли за властвуващо над другото, ако се ръководим отново по предишните ни разсъждения?

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Но какво друго ще се решим да обявим за господар на едно толкова страшно и велико изкуство, като цялото военно дело, ако не действителното изкуство за царуване?

Мл. Сократ: Нищо друго.

Чужденецът: Следователно няма да приемем, че военачалническото знание, което има подчинена роля, е еднакво с държавническото.

Мл. Сократ: Не е логично.

b Чужденецът: Хайде тогава да разгледаме и умението на съдиите, които издават правилни присъди!

Мл. Сократ: Много добре.

Чужденецът: Тяхното умение излиза ли извън границите на това да се вземат и съгласуват всички законоположения, установени от царя законодател, и да се отсъди въз основа на тях кое е прието за справедливо и кое — за несправедливо, съчетано със собствената им доблест да не се поддават на никакви подкупи, заплахи и
c жалби, нито на определена вражда или симпатия и да не се изкушават да изглаждат взаимните обвинения на враждуващите страни в разрез с установеното от законодателя?

Мл. Сократ: Не смея да кажа, че тяхното умение не надхвърля посочените от теб граници.

Чужденецът: Откриваме, че и властта на съдиите не е царска, а е насочена към опазване на законите и към обслужване на царската власт.

Мл. Сократ: Така изглежда поне.

Чужденецът: Онзи, който е разгледал всички споменати науки, трябва да е разбрал, че никоя от тях не се явява държавническа. Защото
d действителната държавническа наука не трябва сама да действува, а да управлява способните да действуват. Понеже тя е запозната с подходящите и неподходящите моменти да се положи начало и да се даде тласък на най-важните начинания в градовете държави, останалите изпълняват нарежданията ѝ.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Следователно по тази причина науките, които изредихме преди малко, не управляват нито една друга, нито самите себе си, а всяка се занимава с присъща на нея дейност и в зависимост от характера на заниманията ѝ с основание получава самостоятелно име.

e Мл. Сократ: Така изглежда.

Чужденецът: Ако трябва да обхванем с едно общо име същността на науката, която управлява всички тях, грижи се за законите и за всичко в града и съединява всички неща в единна тъкан по най-правилния начин, бихме я нарекли с пълно основание, струва ми се, държавническа.

Мл. Сократ: Несъмнено.

Обществената тъкан и противоречията в нея

Чужденецът: Ще поискаме ли да я разгледаме чрез примера с тъкаческото изкуство сега, след като ни се изясниха всички родове дейност, които се извършват в града държава?

Мл. Сократ: И още как!

306 Чужденецът: Трябва да говорим, както изглежда, за функцията на царя да преплита: какво представлява това преплитане, по какъв начин се извършва и каква тъкан ни доставя.

Мл. Сократ: Очевидно.

Чужденецът: В действителност, струва ми се, поехме задължението да изясним един труден въпрос.

Мл. Сократ: На всяка цена обаче трябва да го обсъдим.

Чужденецът: Че съществува определена видова разлика между една част и друга част на добродетелта[78], е едно твърдение на любителите на спорове, уязвимо за мненията на множеството.

Мл. Сократ: Не разбрах.

Чужденецът: Гледай сега: предполагам, че смяташ мъжеството за една част от доброде-
b телта ни.

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: А мъдростта — за различна от мъжеството, но и нея за една част от добродетелта.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Трябва да се престрашим да изложим във връзка с тези неща едно необикновено разсъждение.

Мл. Сократ: Какво?

Чужденецът: Че тези две качества се намират по някакъв начин във вражда и конфликт помежду си у повечето същества.

Мл. Сократ: Какво имаш предвид?

Чужденецът: В никакъв случай нямам предвид нещо обичайно. Обикновено се казва, че всички части на добродетелта са в приятелство
c едни с други.

Мл. Сократ: Да.

Чужденецът: Да проучим ли чрез внимателно изследване, дали това твърдение е толкова еднозначно и дали все пак не съществува някаква част от добродетелта, която да е в противоречие с родствените ѝ части?

Мл. Сократ: Да. Но по какъв начин трябва да извършим проучването?

Чужденецът: Във всяко нещо трябва да търсим т. нар. прекрасни качества, които разделяме на два противоположни вида.

Мл. Сократ: Говори по-ясно.

Чужденецът: И на самия теб се е случвало да възхваляваш, а си чувал и други да хва-
d лят в твое присъствие[79] силата и бързината било в тела, било в души, било в трептенето на гласа

както на живо, така и върху изображения, предоставяни от подражанията в музиката и живописта, нали?

Мл. Сократ: Разбира се.

Чужденецът: А помниш ли по какъв начин се произнасят похвалите в такива случаи?

Мл. Сократ: Въобще не.

Чужденецът: Дали ще съм в състояние да намеря думи, с които да ти предам как присъстват в мисълта ми?

e Мл. Сократ: Защо не?

Чужденецът: Изглежда, че ти смяташ това за лесно. Но да го разгледаме с помощта на противостоящи един на друг родове. Всеки път, когато се възхищаваме на бързината, изключителността и силата на ума, тялото и гласа у много отделни хора, при похвалата си използваме за тези качества една-единствена дума — мъжество.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Използваме първо епитетите „силен и мъжествен“, после „бърз и мъжествен“, както и епитета „изключителен“. И като си служим винаги със споменатото от мен общо название за всички тези качества, ние ги хвалим.

Мл. Сократ: Да.

307 Чужденецът: Е? А нима не сме възхвалявали често в много от дейностите и вида, който се изразява в спокойствие на постъпките?

Мл. Сократ: И още как?

Чужденецът: Като изричаме това, не твърдим ли обратното на предходното?

Мл. Сократ: Какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Че когато се възхищаваме на определени прояви в умствената сфера, ги наричаме винаги спокойни и благоразумни, същите в сферата на делата наричаме бавни и плавни, а
b в областта на гласовете — нежни и дълбоки. Всяко ритмично движение и цялата муза, която си служи с бавен такт, получават заедно с всичко останало не епитета за мъжественост, а за умереност.

Мл. Сократ: Това е самата истина.

Чужденецът: А когато и в единия, и в другия случай тези качества не са на мястото си, сменяме епитетите и ги хулим, като им прикрепваме противоположните имена.

Мл. Сократ: По какъв начин?

Чужденецът: Ако изглеждат по-стремител-
c ни, по-бързи и по-груби от необходимото, ги наричаме обидни и ненормални, а ако са по-тромави, по-бавни и по-плавни от необходимото — малодушни и лениви. И в почти всички случаи откриваме, че идеята на сдържаността и идеята на мъжеството попадат в противоположни, дори враждебни групировки и че не се съчетават помежду си в делата, в които се проявяват. Освен това, ако ги проследим и в душите, ще видим, че те и там продължават да са в разногласие[80].

Мл. Сократ: Според теб къде намира израз това разногласие?

Чужденецът: При всички обстоятелства, които споменахме преди малко, а навярно и при
d много други. Защото с това, че и двата рода възхваляват едни качества заради родството си с тях и затова, че са им присъщи, а противоположните хулят, тъй като са им чужди, мисля, че създават в много случаи силна вражда помежду си.

Мл. Сократ: Явно е така.

Чужденецът: И все пак това разногласие между споменатите видове е шега. Във важните държавни дела обаче то се проявява като възможно най-злокачествената болест.

Мл. Сократ: Кои дела имаш предвид?

e Чужденецът: Естествено онези, които са свързани с цялостното устройство на живота. Защото подчертано умерените хора вечно са настроени за спокоен живот, занимават се сами за себе си със собствените си дела, отнасят се към всички в родината си миролюбиво, като са готови и с другите градове държави да живеят на всяка цена в мир. И заради тази особено неуместна привързаност към задоволяването на собствените си желания те незабелязано губят войнската си форма, възпитават и младежите в същия дух и винаги те са нападаните, поради което след извес-

308 тен брой години не само те, но и децата им, и целият град държава се превръщат неусетно от свободни в роби.

Мл. Сократ: Тежко и ужасно нещастие описа.

Чужденецът: А какво е положението на онези, у които преобладава мъжество? Нима те не подбуждат постоянно към някаква война градовете си и нима с по-силната си от необходимото склонност към подобен живот не му спечелват многочислени и силни врагове, с което или напълно погубват родината си, или я превръщат в робиня и подвластна на враговете?

b Мл. Сократ: И това е вярно.

Чужденецът: Как да не твърдим тогава, че между тези два рода винаги съществува изключително силна и непрекъсната вражда и разногласие?

Мл. Сократ: Няма как да не твърдим.

Чужденецът: Следователно не потвърдихме ли схващането, което си бяхме поставили за цел да проучим първоначално, а именно че частите на добродетелта са по природа в твърде голямо разногласие помежду си, което важи и за носителите на тези добродетели?

Мл. Сократ: Това е очевидно.

Чужденецът: Хайде тогава да се заемем със следното!

Мл. Сократ: С какво?

c Чужденецът: Когато някоя наука, свързана със сглобяване, изработва макар и най-дребното свое изделие, съставя ли го нарочно както от качествени, така и от некачествени елементи, или всяка наука във всяка една област по възможност изхвърля лошите, а използува нужните и полезни материали, които независимо дали са подобни или разнородни свързва в едно и така създава едно качество и една идея?

Мл. Сократ: Как иначе?

d Чужденецът: Нали и нашето истинско по своята природа държавническо изкуство няма умишлено да съставя един град държава и от добри, и от лоши хора, а най-напред явно ще ги изпита

чрез игра[81], а след изпитването ще ги предаде на способните да възпитават и да служат по този начин, докато самото то ще надзирава и ще ръководи? По същия начин и тъкаческото изкуство управлява и ръководи онези, които влачат вълната и които подготвят чрез останалите допълнителни ма-
e нипулации самото изтъкаване, като възлага на всички поотделно такива задачи за изпълнение, без които според него не може да се премине към самото тъкане.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: По същия начин, струва ми се, и изкуството за царуване, което има власт да заповядва, ще възложи на всички законно утвърдени учители и възпитатели да задават упражнения, които водят до изработването само на необходимата нему смес в характерите и ще заповядва възпитанието да се извършва само по тях. А онези, които не могат да придобият мъжествен и сдържан нрав, както и останалите добродетелни качества, а биват тласкани насила от порочната им природа
309 към безбожие, високомерие и несправедливост, изкуството за царуване отстранява чрез смърт, изгнание и чрез най-позорните наказания[82].

Мл. Сократ: Така поне се говори.

Чужденецът: А онези, които тънат в невежество и крайна порочност, впряга в робство.

Мл. Сократ: Точно така.

Чужденецът: Останалите, чиято природа
b под влияние на възпитанието е в състояние да придобие благородство и да възприеме умело съчетание от качества, изкуството за царуване разделя на две части — твърдия нрав на онези, чиято природа клони по-скоро към мъжеството, то разглежда като основа, а онези, чиято природа клони към умереността, използува подобно на пухкавата, мека нишка на вътъка и като изпъва едните и другите в противоположни посоки, опитва се да ги съчетае и сплете по следния начин.

Мл. Сократ: Как именно?

c Чужденецът: Като най-напред свързва въз основа на родство вечната част на душите им с бо-

жествена нишка, а след божествената свързва тяхната животинска част с човешки нишки.

Мл. Сократ: А с това какво искаш да кажеш?

Чужденецът: Искам да кажа, че когато в душите възникне действително непоколебимо истинно мнение за прекрасните, справедливите и благородни неща, както и за техните противоположности, божествено нещо се е зародило в божествен род[59].

Мл. Сократ: Така и подобава.

d Чужденецът: Нали знаем, че само на държавника и на добрия законодател се отдава умението да внушават чрез царствената муза истинно мнение на споменатите от нас преди малко податливи на правилното възпитание хора?

Мл. Сократ: Това е естествено.

Чужденецът: Който не бъде в състояние да постигне това, Сократе, нека никога не го удостояваме със званията, които са предмет на сегашното ни търсене!

Мл. Сократ: Това е напълно справедливо.

Чужденецът: Добре тогава, ако една мъ-
e жествена душа се приобщи към подобна истина, нима няма да се уталожи и няма да пожелае да извършва преди всичко справедливи постъпки, а в случай че не се приобщи, нима няма да развие по-скоро известна животинска наклонност?

Мл. Сократ: Иска ли питане?

Чужденецът: А какво да кажем за умерената природа? Нима, като се приобщи към тези мнения, няма да стане истински мъдра и разумна, особено по държавните въпроси, а ако не се приобщи, нима няма да си спечели съвсем справедливо позорната слава на простодушието?

Мл. Сократ: И още как?

Чужденецът: Следователно никога няма да твърдим, че такова сплитане и свързване на порочните с порочни или на благородните с порочни е здраво, нито пък някога бихме прибягнали сериозно към каквато и да била наука за подобно съчетание от хора, нали?

Мл. Сократ: Разбира се, че не бихме.

310 Чужденецът: Здравата връзка се получава с посредничеството на законите единствено между благородни по рождение характери, възпитани според природата им — изкуството за тях е предназначило въпросното средство и както казахме, подчертано божествена е тази връзка, която съединява части на добродетелта с разнородна природа и с противоположни тенденции.

Мл. Сократ: Това е самата истина.

Човешките обвързаности: бракове и съюзи

Чужденецът: Щом сме наясно с тази божествена връзка, мисля, че никак не е трудно да забележим и останалите човешки обвързаности, а след като сме ги забелязали, да ги проследим.

b Мл. Сократ: Как? Кои имаш предвид?

Чужденецът: Имам предвид обвързаностите при разменянето на момичета и момчета между градовете държави, както и личните обвързаности при оженване и омъжване. Защото повечето бракове не се сключват правилно, що се отнася до създаването на поколение.

Мл. Сократ: Как така?

Чужденецът: Заслужава ли си човек да се занимава с критикуването на онези, които преследват богатство и власт чрез подобни връзки[34]?

Мл. Сократ: Не си заслужава.

Чужденецът: По-оправдано е да обсъждаме дали постъпват уместно онези, които дър-
c жат на потеклото.

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: Те вършат това без каквото и да било разумно основание, понеже преследват моментното си спокойствие, като приветствуват себеподобните и като отблъскват различните, към които се отнасят с голяма доза враждебност.

Мл. Сократ: Как така?

Чужденецът: Умерените например търсят хора с техния нрав и по възможност си вземат
d жени от такава среда, както и своите момичета женят пак за такива. По същия начин постъпва и родът на мъжествените хора, като търси партньори със сходна природа. А би трябвало родът

и на едните, и на другите да върши точно обратното.

Мл. Сократ: Как и защо?

Чужденецът: Защото, когато мъжественият нрав в продължение на много поколения не се смесва със сдържана природа, отначало цъфти от сила, но накрая изцяло се изражда в лудост.

Мл. Сократ: Логично е.

Чужденецът: А душата, която е изпълнена с прекалено смирение, ако не се смеси в про-
e дължение на много поколения с дързостта на мъжеството, става по-вяла от нормалното и накрая става напълно безпомощна.

Мл. Сократ: И това е логично да стане.

Чужденецът: Казах, че никак не е трудно да се създават тези връзки, стига и единият, и другият род да са на едно мнение за красивото и прекрасното. Единствено и изцяло на царското тъкачество принадлежи задачата никога да не позволява на сдържания по нрав да се откъсва от мъжествените, а, напротив — да ги скрепява чрез споразумения, почести, слава и чрез размяна на заложници, за да получи от тях мека и, така да
311 се каже, доброкачествена тъкан. Също така той трябва винаги да поверява държавните длъжности едновременно на двата рода.

Мл. Сократ: Как?

Чужденецът: Там, където има нужда да управлява един, нека избере властник, който притежава и едното качество, и другото. А там, където има нужда да управляват мнозина, нека включи в състава им равни части и от двата рода. Защото характерът на сдържаните управници е изключително предпазлив, справедлив и спасителен, но му липсва енергичност и известна бърза и действена инициативност.

Мл. Сократ: Изглежда, че и това е така.

b Чужденецът: Мъжествените от своя страна отстъпват на онези по справедливост и предпазливост, но винаги се отличават по своята инициативност в действията. Невъзможно е всичко да върви добре в градовете държави — както в част-

ния, така и в обществения живот, без наличието и на едното, и на другото качество.

Мл. Сократ: Естествено.

Чужденецът: Нека заявим тогава, че предназначението на държавническата дейност е да
c сплита в гладка тъкан характера на мъжествените и на сдържаните хора винаги когато с помощта на изкуството за царуване свързва живота им, за да измайстори най-великолепната и най-прекрасната от всички тъкани, с която обвива и всички останали жители в градовете държави — роби и свободни, сдържа ги в едно с този плат и ги управлява и ръководи както подобава, без да щади усилия за процъфтяването на града държава.

Мл. Сократ: Превъзходно ни обрисува и царствения мъж, чужденецо, а едновременно и държавника[85].

ФИЛЕБ

Сократ, Протарх, Филеб

11 *Постановка на въпроса. Кое е благо за човека?*

Сократ: Разгледай, Протархе, какво представлява становището, което се каниш да възприемаш сега от Филеб, и какво представлява нашето, което ще оспорваш, ако не си съгласен с него. Желаеш
b ли да повторим накратко и едното, и другото?

Протарх: Разбира се.

Сократ: И тъй Филеб твърди, че за всички живи същества благо е радостта, насладата, удоволствието и останалите преживявания от същия род, които са в съзвучие с тях[1]. Нашето твърдение е обратното, а именно че мъдростта, мисленето, паметта и свързаните с тях правилно мнение и верни съждения са по-добри и по-ценни от насладата за всички същества, които са в състояние да ги придобият. За всички тях подобна придобивка е и сега, и за в бъдеще най-полезното нещо. Не са ли приблизително такива моите и твоите твърдения, Филебе?

Филеб: Точно такива са, Сократе.

Сократ: И тъй приемаш ли това току-що предложено ти становище, Протархе?

Протарх: Принуден съм, защото благородният ни Филеб се оттегли.

Сократ: Щом е така, длъжни ли сме да се доберем на всяка цена до истината по тези въпроси?

Протарх: Разбира се, че сме длъжни.

Сократ: Хайде тогава да стигнем до единодушие и по този въпрос!

Протарх: По кой?

Сократ: Всеки един от нас ще се опита да посочи определено състояние и разположение на душата, което успява да направи щастлив живота на всички хора. Така ли е?

Протарх: Точно така.

Сократ: Не посочвате ли вие състоянието на радост, а ние — състоянието на разумност?

Протарх: Така е.

Сократ: Ами ако се появи състояние, което

да превъзхожда и двете? В случай че то се окаже в по-близко родство с насладата, няма ли да се лишим и двамата от победа в полза на живота, който съдържа неизменно това състояние, и тогава отдаденият на наслади живот не ще ли получи над-
12 мощие над разумния?

Протарх: Да.

Сократ: А ако това състояние се окаже в по-близко родство с разумността, тогава разумността побеждава насладата, а тя търпи поражение, нали? Потвърждавате ли, че мненията ни по този въпрос съвпадат, или не?

Протарх: Струва ми се, че да.

Сократ: А ти, Филебе? Какво ще кажеш?

Филеб: Аз мисля и ще продължавам да мисля, че насладата винаги печели победа. Обаче ти, Протархе, сам ще си прецениш.

Протарх: След като ми повери да отстоявам схващането ни, Филебе, вече нямаш право да изразяваш съгласието си или несъгласието си със Сократ.

b Филеб: Вярно е, но с това измивам вината от себе си и призовавам за свой свидетел самата богиня.

Протарх: Приеми и нас за свидетели на онова, което си казал. А ние, Сократе, да се опитаме да доведем оттук нататък разискването си докрай. Филеб при желание може да се присъедини към нас или да постъпи, както иска.

Сократ: Трябва да се опитаме да започнем с богинята на Филеб, която според него се нарича Афродита, но на която най-точно отговаря името Наслада[2].

Протарх: Точно така.

c *Насладата като разнообразно единство*

Сократ: Аз, Протархе, изпитвам такъв страх от назоваването на боговете, какъвто едва ли изпитва друг човек — няма нищо, от което да ме е страх повече. И сега също назовавам Афродита така, както на нея ѝ е приятно[3]. Знам, че Насладата е разнообразна и понеже говорихме в началото за нея, трябва да разгледаме и изследваме природата

й. Името ѝ само по себе си внушава, че тя е нещо единно, но въпреки това е приела различни форми, които никак не си приличат помежду си. Например казваме, че неморалният човек изпитва наслада,
d както и че въздържаният намира удоволствие в самото си въздържание. Освен това казваме, че неразумният човек, който е изпълнен с глупави мнения и надежди, изпитва наслада, а също и че разумният се наслаждава на самата си разумност. Някой би ли могъл да нарече сходни помежду им всяка от тези наслади, без да бъде взет с основание за глупак?

Протарх: Тези наслади произтичат от противоположни места, Сократе, но помежду си не са противоположни. Възможно ли е насладата да не
e прилича най-много от всичко именно на насладата, т. е. на самата себе си?

Сократ: Доколкото и един цвят, чудни човече, прилича на друг цвят. Само в това отношение между цветовете не ще има разлика, но всички знаем, че черното е не само различно от бялото, но и противоположно на него. Същото се отнася и за формите. Като родово понятие всички те са едно, но се случва поотделно да са или напълно проти-
13 воположни помежду си, или да съдържат хиляди различия. Можем да намерим и много други подобни примери. Тъй че не се доверявай на схващането, което събира в едно всички противоположности. Боя се да не открием, че някои наслади са противоположни на други.

Протарх: Възможно е. Но с какво ще навреди това на нашето схващане?

Сократ: С това, че назоваваш разнообразните наслади с една и съща, неподходяща им дума. Твърдиш, че всички наслади са благо. Разбира се, с никакъв довод не може да се оспорва, че прият-
b ните неща са приятни. Но ако някой с доводи те принуди да признаеш, че насладите са разнообразни, и ти като нас ще твърдиш, че повечето от тях са зло и че само някои са благо, макар че сега наричаш всичките благо. И тъй какъв неизменен елемент присъствува еднакво и в лошите, и в добрите наслади, заради който наричаш всичките „благо“?

Протарх: Какво искаш да кажеш, Сократе? Смяташ ли, че човек, който е приел насладата за благо, ще се съгласи с теб и освен това ще изтърпи c да му говориш, че едни наслади са благо, а други между тях — зло?

Сократ: Но все пак ще се съгласиш, че те са различни и че някои дори са противоположни едни на други.

Протарх: Не, дотолкова, доколкото всички те са наслади.

Сократ: Понасяме се отново към същото схващане, Протархе, и ще кажем, че една наслада не се различава от друга наслада, а че всички са еднакви. Приведените преди малко примери никак не d ни пречат — ще ти повярваме и ще задаваме въпроси също като съвсем простите и неопитни в общуването хора.

Протарх: Какво имаш предвид, Сократе?

Сократ: Следното: ако в стремежа си да ти подражавам и да те подкрепям се престраша да кажа, че дадено нещо прилича най-много от всичко на най-различното от него, тогава ще мога да поддържам казаното от теб и ще изглеждаме и двамата по-големи деца от допустимото, а разговорът ще ни се изплъзне и ще се разбие. И тъй нека го придвижим назад[4] и навярно, като се върнем в същите води, ще стигнем до някакво взаимно съгласие.

e Протарх: Кажи как?

Сократ: Накарай този път мен да ти отговарям, Протархе!

Протарх: С какви въпроси?

Проблемът едно — много

Сократ: Когато ме попита кое е благо, аз посочих разума, знанието, разсъдъка и въобще нещата, които нарекох благо в самото начало. Няма ли да се случи и с тях същото, каквото стана и с твоето схващане?

Протарх: Защо?

Сократ: Сред огромната съвкупност от знания ще се окаже, че някои се различават помежду си, а други — дори си противоречат. Нима ще съм

14 достоен да водя сега разговор, ако, уплашен от самия този факт, заявя, че няма никаква разлика между едно знание и друго знание, с което диалогът ни би се разпаднал като мит[5], а самите ние бихме се спасявали, уловени за някоя нелогичност.

Протарх: Това не бива да става, макар че трябва да се спасим. Изравняването на твоето и моето твърдение ми харесва. Нека бъде така: много от насладите са несходни, а и много от знанията са разнородни.

b Сократ: Да не прикриваме разликата между моето и твоето схващане за благото, Протархе, а да я държим пред очи, за да може в хода на изследването ни да стане ясно дали насладата следва да бъде наречена благо, дали разумът или нещо трето. Всъщност ние сега не се надпреварваме да спечелим победа за моето схващане или за твоето, а някак си трябва и двамата да воюваме на страната на най-истинното.

Протарх: Трябва наистина.

c Сократ: Тогава нека подкрепим с взаимното ни съгласие следното твърдение.

Протарх: Кое именно?

Сократ: Това, което причинява понякога много неприятности на някои хора с тяхно или без тяхно участие.

Протарх: Изрази го по-ясно!

Сократ: Говоря за странното по своята същност твърдение, на което се натъкнахме преди малко. Чудновато е да се твърди, че многото са едно и че едното е много[6]. На онзи, който поддържа който да е от тези два възгледа, лесно може да се възрази.

d Протарх: Това ли имаш предвид — някой да заяви, че макар аз, Протарх, да съм един човек, всъщност съм множество, и то от противоположности, като изкарва мен, който съм все същият, и висок, и нисък, и тежък, и лек и т. н.?

Сократ: Ти, Протархе, от удивителните страни на едното и многото изреди баналните, които според всеобщото мнение вече не е необходимо да бъдат засягани, понеже се смята, че са детински, ясни и

голямо бреме за разсъжденията[7]. Същото се отнася
e и за случая, когато някой в хода на своите разсъждения разлага човека на крайници и части, постига единодушие със събеседника си, че всички те са един човек, и после излага на присмех другия, понеже бил накаран да твърди небивалици: че едното е много и безгранично и че многото е само едно.

П р о т а р х: Ти какви други примери във връзка с това твърдение имаш предвид, Сократе, които да не са банални и всеизвестни?

15 С о к р а т: Нямам предвид, дете, случая, когато някой борави с единството на възникващи и загиващи неща според казаното преди малко. Още тогава се съгласихме, че споменатото току-що единство не е необходимо да се обсъжда. Обаче ако някой се опита да възприеме като единство Човек, Добитък, както и Красивото и Прекрасното, при тези и подобните монади усърдните опити за разчленяване стават причина за спор.

П р о т а р х: Спор за какво?

b С о к р а т: На първо място за това, дали наистина трябва да приемем съществуването на подобни монади. После за това, как щом образуват по едно отделно единство, идентично на себе си и недопускащо нито създаване, нито загиване, все пак без всякакво съмнение всичките представляват едно? След това, що се отнася до безграничното количество творения, трябва да се приеме било че монадата се е разцепила и е станала много, било че тя цялата, отделена сама по себе си (което изглежда най-невероятно), е същата и една едновременно и в едното, и в многото. Тази особеност на
c едното и многото, а не посочената от теб, Протархе, причинява цялата трудност, в случай че не се уточни хубаво. А в случай че се уточни добре, всичко се изяснява.

П р о т а р х: Не трябва ли, Сократе, да насочим усилията си сега най-напред натам?

С о к р а т: Същото бих казал и аз.

П р о т а р х: В такъв случай смятай, че всички тук сме съгласни с теб в това отношение. Може би

сега е най-добре да не безпокоим Филеб с въпроси, а да го оставим на мира.

d Сократ: Добре. И тъй откъде да се започне тази продължителна и променлива битка около спорните въпроси? Дали оттук?

Протарх: Откъде?

Диалектическа връзка между едното и многото

Сократ: Твърдим, че навсякъде, при всяко отделно изречение се натъкваме на породеното от изказа единство между едното и многото[8] както отдавна, така и днес. Това явление никога няма да престане да съществува, то не е възникнало скоро, а както на мен ми се струва, е безсмъртно и неостаряващо качество на нашите съждения. Винаги когато един млад човек долови за първи път това свойство, той се радва, сякаш е открил някакво съкровище на мъд-
e ростта; извън себе си е от радост и размества съждението с наслада по всевъзможен начин — ту го навива на роло и го сбива в едно, ту отново го разгъва и разчленява, като поставя в затруднение първо и най-вече себе си, а после и всеки друг, който му се изпречи, бил той по-млад, по-възрастен или връстник. Не щади ни майка, ни баща, нито
16 който и да било слушател, едва ли не и останалите живи същества, не само хората. Не би пощадил и никой варварин, стига само да има на разположение отнякъде преводач.

Протарх: Не виждаш ли, Сократе, колко сме много и че всичките сме млади? Не се ли боиш, че ще се присъединим към Филеб и ще те нападнем, ако ни хулиш? Все пак разбираме какво имаш предвид и ако има някакво средство и начин да отстраним полека от нашето разискване смущаващия елемент и да разкрием някакъв по-добър път
b от този за обсъждането ни, постарай се да го намериш и ние ще те последваме според силите си. Защото разискването, което ни предстои, не е дребна работа, Сократе.

Сократ: Никак даже, деца мои, както се обръща към вас Филеб. Не съществува и не може да

съществува по-добър път от онзи, чийто привърженик съм бил винаги, макар че той вече често ми се е губел и ме е оставял сам в безизходица.

Протарх: Кой е той? Кажи го, моля те!

c Сократ: За казване никак не е труден, но използването му е извънредно трудно. Чрез него се е появило на бял свят всяко откритие, което е било правено някога в областта на изкуствата и занаятите. Сега ще ви го съобщя[9].

Протарх: Казвай!

Сократ: Той е дарен на хората от боговете — така поне ми се струва. Някъде от боговете е попаднал у тях чрез посредничеството на някой си Прометей едновременно с яркия огън. Древните хора, които били по-благородни от нас и по-близки с боговете, са ни завещали този дар чрез думите: нещата, наричани открай време съществуващи, са изградени от едното и многото; те съдържат в себе си органически съчетанието на крайно и безкрайно[10]. След като нещата са устроени
d така, независимо какво се изследва, според тях трябва всеки път да се приема съществуването на една идея, каквато може да бъде открита. След като сме се уловили за нея, трябва да търсим дали случайно не са налице било две, било три или някакво друго число идеи. Трябва да сторим същото с всяка от единиците, докато установим не само че първоначалната единица представлява едно, много и безкрайност, но и размера на това много. Обаче не бива да налагаме идеята за безкрайното върху многото, преди да сме обхванали неговото количество в отрязъка между безкрайното и ед-
e ното. Едва тогава можем да слеем с безкрайното всеки член на многото и да престанем да се занимаваме с него.

И тъй боговете са ни завещали начина, който описах, да се учим и обучаваме взаимно. Съвременните мъдреци обаче разграничават, както им
17 дойде, едното от многото, било по-бързо, било по-бавно от необходимото, като поставят безкрайното непосредствено след едното, а по средата всичко им се изплъзва. По този начин разграничихме диалек-

тическия от евристическия начин за водене на диалог.

Примери във връзка с крайното и безкрайното

Протарх: Струва ми се, че те разбирам донякъде, Сократе, но ми е необходимо да поясниш някои от казаните неща.

b Сократ: Буквите, Протархе, онагледяват онова, което казвам — вземи тях за пример, понеже си ги учил.

Протарх: Как?

Сократ: Излизащият от устата на всички ни звук е един, но по своето разнообразие у всеки поотделно той е безкраен[11].

Протарх: Е, и?

Сократ: И нито едното, нито другото не ни прави мъдри: нито това, че познаваме безкрайната му същност, нито знанието, че е един. Колко и какви са звуковете — това знание прави грамотен всеки го от нас.

Протарх: Съвсем вярно.

Сократ: И онова, което прави музиканта музикант, е същото.

Протарх: Защо?

c Сократ: Звукът и в онова изкуство сам по себе си е един. Нека да са два — нисък и висок, а третият — среден. Не е ли така?

Протарх: Така е.

Сократ: Ако знаеш единствено тези три неща, няма да си сведущ в музиката, обаче ако не ги знаеш, за нищо няма да те бива, така да се каже.

Протарх: За нищо, разбира се.

Сократ: Сведущ си станал, приятелю, след като схванеш какъв е броят и видът на интервалите между най-високия и най-ниския тон, както и
d какви са границите на тези интервали и видът на съзвучията, които се образуват от тях (предците ни, които са ги открили, са ни завещали да ги наричаме ладове); сведущ ще си станал, след като схванеш и това, че в движенията на тялото също са налице подобни закономерности, чиито числови стойности според твърденията трябва да носят името „ритми“ и „размери“. След като едновре-

менно с това проумееш, че начинът за изследване на всяко едно и много е този, тогава вече, ако си
e избереш да изследваш по същия начин някакво друго единство, ще имаш отношение и към него. Иначе безкрайността на отделните неща и множеството свойства на всяко от тях прави всеки път и теб безкрайно неопитен, нелогичен и несъобразителен в мисленето, понеже никога в нищо не си държал сметка за числото.

Протарх: Струва ми се, Филебе, че всичко, което Сократ каза сега, е превъзходно.

18 Филеб: И аз мисля така. Но в каква връзка е с нашето схващане тази току-що произнесена реч и какво цели тя?

Сократ: Наистина, Протархе, Филеб с право ни зададе този въпрос.

Протарх: Напълно. Отговори му тогава!

Сократ: Ще го сторя, като преди това направя малко допълнение към казаното преди малко. Споменахме, че когато човек се заема с някакво единство, той не бива веднага да насочва поглед към характера на безкрайното, а към някакво число. Същото се отнася и за обратния случай — когато се наложи да разглеждаме най-напред безкрайното. Не бива веднага да се залавяме с единството, а трябва да схванем числото, което отговаря на обединяваното от него множество, и едва
b накрая да стигнем до единството. Нека отново илюстрираме казаното чрез азбуката.

Протарх: Как?

Сократ: Това, че звуковете са безкрайни, е открил или някой бог, или богоподобен човек. Преданието гласи, че това бил някакъв си Тевт от Египет, който пръв забелязал, че в рамките на това безкрайно множество съществува не една, а множество гласни букви, както и че има известен брой други, които не съдържат глас, а с някакъв звук,
c докато към третия вид букви той причислил наричаните днес неми съгласни. След това той разчленявал нататък продължителните[12] и немите, докато стигнал до отделните единични звукове, постъпил по същия начин с гласните и полугласните, накрая установил общия им брой и поставил на

всяка поотделно и на всички заедно името „буква“. Като видял, че никой от нас не би усвоил и една буква сама за себе си, отделно от останалите, той разбрал, че между тях съществува свързваща нишка, която е една и някак обединява всичко в едно.
d Той обявил съществуването на единно изкуство за буквите, на което дал името граматическо.

Интермедия

Филеб: С този пример всичко ми стана още по-ясно, Протархе, и разбрах също връзката между отделните разсъждения. Но в тази реч ми липсва същото, което и в произнесената преди това.

Сократ: Имаш предвид, Филебе, връзката на всичко това с нашия разговор?

Филеб: Да, нея се мъчим да установим ние с Протарх от доста време.

Сократ: Но в действителност онова, което търсите от дълго време, както твърдиш, се намира
e пред самите вас.

Филеб: Как така?

Сократ: Не започна ли диалогът ни от самото начало с проблема — кое от двете е за предпочитане, разумът или насладата?

Филеб: Безспорно.

Сократ: И твърдим, че всяко от тези неща е отделна цялост.

Филеб: Разбира се.

Сократ: Предшествуващото разсъждение поставя пред нас въпроса: как всяко от тези две неща е едновременно едно и много и защо не е на-
19 право безкрайност, а всяко от тях, преди да стане безкрайно, притежава някакъв брой?

Протарх: Въпросът никак не е прост, Филебе. Сократ ни въвлече в него, след като ни накара, не зная по какъв начин, да направим един кръг. Според теб кой от нас трябва да отговори на този въпрос? Може би ще бъде смешно, ако аз, след като приех всячески да отстоявам схващането ни, сега отново възложа това на теб, понеже не успявам да отговоря на зададения въпрос. Мисля, че
b ще бъде още по-смешно, ако нито единият от нас не успее да отговори. И тъй как мислиш, какво да

правим? Струва ми се, че Сократ сега ни пита съществуват ли различни видове наслади или не и ако съществуват, колко и какви са. По аналогичен начин стои и въпросът с разума.

Сократ: Казваш самата истина, сине на Калий[13]. Не успеем ли да изясним това по отношение на всяко единно, подобно, еднакво и противоположно нещо, от предшествуващото разсъждение следва, че никой от нас повече никога за нищо не би бил годен.

c Протарх: Изглежда, че горе-долу така стоят нещата, Сократе. Хубаво е мъдрият човек да знае всичко, а не на последно място — да е наясно и със самия себе си[14]. Защо говоря така ли? Ще ти кажа. Ти даде, Сократе, на всички ни възможност да участвуваме в този диалог и там се постави на наше разположение, за да се установи коя е найценната човешка придобивка. След като Филеб назова насладата, развлечението, радостта и останалите неща от този род, ти отвърна, че не те са найценните, а онези, които си припомняме често на

d драго сърце, и добре правим, защото така две неща стоят в паметта ни едно до друго, докато ги изследваме. Ти, струва ми се, твърдиш, че умът, знанието, разбирането, майсторството и всички сродни на тях неща могат с право да бъдат наречени по-голямо благо от насладата и че трябва да се опитваме да постигнем тях вместо нея. След като бяха изразени тези противоположни мнения, ние на шега те заплашихме, че няма да те пуснем да си отидеш, преди тези две схващания да бъдат

e обсъдени и доведени до удовлетворителен резултат. Ти се съгласи и ни предостави за тази цел себе си, затова сега казваме като децата — даденото не се връща. Затова престани да ни задаваш въпроси във връзка с обсъждания въпрос по този начин!

Сократ: Кой начин имаш предвид?

20 Протарх: Онзи, чрез който ни поставяш в неудобно положение, като ни задаваш въпроси, на които в момента не бихме могли да дадем задоволителен отговор. Нека не считаме въпроса за приключен с изпадането в затруднение на всички ни,

ала това, което сме неспособни да направим ние, трябва да сториш ти. Обещал си. Освен това реши там дали е необходимо да се разграничават видовете наслади и видовете знания, или да изоставим това. Ако си способен и имаш желание, разреши спорните ни въпроси иначе, чрез някакъв друг подход.

Сократ: След всичко, което каза, нищо страшно повече не трябва да очаквам. Думата „ако имаш желание“ разсейва всичкия ми страх. Освен това отново сякаш някой бог ми изпраща един спомен.

Протарх: Така ли? За какво?

Блаженият живот не съдържа нито само наслади, нито само разум

Сократ: Сега си спомням, че преди много време насън или буден чух някакви разсъждения за насладата и разума, че нито едно от тях не било благото, то било нещо трето, различно и по-добро от двете. Впрочем, ако това нещо сега ни се
c разкрие ясно, насладата губи шансове за победа. Та тогава благото вече няма да бъде тъждествено с нея. Не е ли така?

Протарх: Така е.

Сократ: А що се отнася до методите за разделяне на насладите на видове, според мен няма да се нуждаем повече от тях. По-нататък това ще проличи по-ясно.

Протарх: Много добре, продължавай по този начин!

Сократ: Нека преди това съгласуваме мненията си по някои дребни въпроси.

Протарх: По кои?

d Сократ: Трябва ли непременно да е съвършено онова, чийто жребий е да представлява благото, или не трябва?

Протарх: Разбира се, че трябва да е най-съвършеното от всичко, Сократе.

Сократ: Така. А трябва ли да задоволява напълно благото?

Протарх: Как не! В това отношение то се откроява сред всичко съществуващо.

Сократ: Струва ми се абсолютно необходимо

да се каже за него и това, че всяко същество, което познава благото, го преследва, стреми се към него с желанието да го улови и да го притежава за себе си; то не обръща внимание на нищо друго освен на това, което съпътствува постигането на благото.

Протарх: На това няма какво да се възрази.

e Сократ: И тъй нека изследваме и преценяваме нещата, като разгледаме поотделно и отдадения на наслади, и разумния живот.

Протарх: Какво имаш предвид?

Сократ: Нека в живота, отдаден на наслади, не присъствува разум и в разумния живот да не присъствува наслада. Ако някое от двете неща
21 представлява благото, би трябвало то да не се нуждае от нищо допълнително. Но ако стане ясно, че някое от тях се нуждае, то вече е невъзможно да бъде истинско благо за нас.

Протарх: Как би могло да бъде?

Сократ: Да се опитаме ли да проверим казаното върху теб?

Протарх: Да се опитаме.

Сократ: Тогава отговаряй.

Протарх: Кажи!

Сократ: Би ли приел, Протархе, да изживееш целия си живот сред най-големите наслади?

Протарх: Защо не?

Сократ: Не смяташ ли, че ще ти е нужно още нещо, ако в това отношение бъдеш напълно удовлетворен?

Протарх: Не, разбира се.

Сократ: Помисли добре — не би ли имал нужда от разума, мисленето, правилната преценка
b или друго нещо от този род?

Протарх: За какво ми е? Ако имах радостта, всичко бих имал.

Сократ: И тъй, ако живееш по този начин през целия си живот, би ли изпитвал най-големите наслади?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Щом не притежаваш ум, памет, знание и правилно мнение, ти неминуемо ще бъдеш в

неведение преди всичко относно това, наслаждаваш ли се, или не се наслаждаваш, понеже ще си лишен от всякакъв разум.

Протарх: Неминуемо.

c Сократ: И също така, щом не притежаваш памет, ти без съмнение няма да си спомняш и това, че някога си изпитвал наслада, тъй като от преживяното в момента удоволствие няма да остане никакъв спомен. Понеже няма да притежаваш и правилно мнение, не ще можеш да разбереш дали се наслаждаваш, когато се наслаждаваш, а понеже би бил лишен и от съобразителност, не ще бъдеш в състояние да предвидиш, че ще се наслаждаваш в бъдеще и животът ти ще бъде не човешки, а като на някакво мекотело или морско същество, чието

d тяло се намира в черупка. Така ли е, или можем да си представим нещата иначе?

Протарх: Как иначе?

Сократ: Нима бихме избрали такъв живот?

Протарх: Този твой аргумент ме накара напълно да онемея, Сократе.

Сократ: Обаче нека още не се обезкуражаваме, а да се заемем с разумния живот и да го разгледаме.

Протарх: Какъв живот имаш предвид?

Сократ: Дали някой от нас би приел да живее, като притежава всеобхватен разсъдък, ум, знание и памет за всичко, без да усети и най-малката

e наслада или скръб, и като остава абсолютно незасегнат от всички подобни неща?

Протарх: Не бих избрал никое от тези съществувания, Сократе, и смятам, че никой друг не би ги избрал.

22 Сократ: А какво би казал, Протархе, за смесеното съществуване, което обединява в себе си и двата елемента?

Протарх: Живота, който съдържа не само наслада, но и ум, разсъдък, ли имаш предвид?

Сократ: Да, така изграден живот имам предвид.

Протарх: Естествено всеки ще предпочете този живот пред който и да било от другите два и в

това отношение никой не би направил изключение.

Сократ: Тогава даваме ли си сметка какво следва от тези твърдения?

Протарх: Разбира се. Представят ни се три начина на живот, два от които не са завършени и
b не биха спечелили предпочитанието на който и да било човек или живо същество.

Сократ: Нима от всичко това не личи още, че никой от тези два вида живот не съдържа благото? Блаженият живот би трябвало да бъде завършен, съвършен и предпочитан от всички растения и живи същества, които могат да прекарат цялото си съществуване сред него. Ако пък някой от нас предпочете друго поради невежество или трагична необходимост, той е направил неволно избора си в разрез с природата на онова, което е истински за предпочитане.

Протарх: Изглежда, че е така.

c Сократ: Според мен се каза достатъчно за това, че богинята на Филеб не бива да се отъждествява с благото.

Филеб: Но и твоят „разум", Сократе, не представлява благото, ала ще предизвика същите възражения.

Коя съставка прави смесения живот блажен?

Сократ: Може би, Филебе, това важи за моя разум[15], но според мен не и за истинския, божествен разум, при който нещата стоят иначе. Не се застъпвам за ума с цел да му осигуря победа над живота, в който има и наслада, и разум, но трябва да видим и да помислим какво ще правим с втората награда. По всяка вероятност всеки един от нас ще отдава качествата на този смесен живот, респективно на разума и на насладата, и макар че благото не е никое от тези две неща, някой би могъл да схване едното от тях като причина за благото. Във връзка с това още по-яростно ще атакувам Филеб, за да му покажа, че независимо какво прави смесения живот предпочитан и блажен, това нещо е по-родствено и подобно на ума, отколкото на насладата. Въз основа на това схва-

щане основателно може да се твърди, че на на-
сладата не се пада нито първата, нито втората
e награда. Тя е твърде далеч и от третата, ако
трябва сега да вярваме на моя ум.

Протарх: Но, Сократе, на мен ми се струва,
че насладата пада сякаш покосена от тези твои
аргументи. Тя претърпя поражение в борбата си
23 за победното място. Изглежда, можем да ка-
жем, че и за ума не е препоръчително да се съ-
тезава за първенството. И той би изтърпял също-
то. Но лишена и от второто място, насладата не-
съмнено би била опозорена в очите на своите обо-
жатели. Не би им изглеждала вече така привле-
кателна.

Сократ: Какво тогава? Не е ли по-добре да
я оставим вече на мира и да не я огорчаваме по-
вече, като я подлагаме на толкова прецизно изслед-
ване и изобличаване?

Протарх: Глупости говориш, Сократе.

b Сократ: Затова ли, че произнесох небивали-
ци — „огорчаване на насладата“?

Протарх: Не само затова, а и защото не раз-
бираш, че никой от нас няма да те пусне, преди
да доведеш докрай разискването по тези въпроси.

Сократ: Олеле, Протархе, предстои ни про-
дължително и съвсем не леко разискване. При това
изглежда, че сега се нуждая от различна тактика.
Ако искам да осигуря второ място за ума, трябва
да подходя с различни оръжия, не с използуваните
в предишното обсъждане. Но е възможно някои да
бъдат и същите. Нали така?

Протарх: Да, разбира се.

Четирите вида на съществуващото

Сократ: Трябва да се
c стремим да внимаваме
много с началото, което
ще положим.

Протарх: За какво начало говориш?

Сократ: Нека разделим всичко, което съще-
ствува във вселената, на две или по-скоро, ако ис-
каш, на три.

Протарх: Би ли съобщил въз основа на как-
во?

Сократ: Нека вземем някои от изречените преди малко твърдения!

Протарх: Кои?

Сократ: Казахме, струва ми се, че богът ни разкрива ту безкрайната същност на нещата, ту тяхната ограниченост.

Протарх: Точно така.

Сократ: Нека възприемем тези качества като два от видовете, а за трети да приемем онзи, който се получава от тяхното смесване. Изглежда, че
d съм смешен човек с моето разделяне на видове и броене.

Протарх: Какво искаш да кажеш, любезни?

Сократ: Струва ми се, че ще имам нужда и от четвърти род.

Протарх: От какъв?

Сократ: Помисли за причината на смесването между крайното и безкрайното и я прибави към трите като четвърти род.

Протарх: Не мислиш ли, че ще имаш нужда и от пети род, който да представлява причината за разделянето?

Сократ: Може би по-нататък. Засега мисля, че
e нямам нужда. Но ако потрябва, ще ми позволиш ли да търся и пети?

Протарх: Защо не?

Сократ: Нека най-напред отделим от четирите рода три и да се опитаме да разгледаме първите два — как всеки от тях се разцепва и разпределя на много части, после отново ще ги съберем в едно и ще се опитаме да разберем по какъв начин всеки от тях е едновременно и едно, и много.

Протарх: Ако ми говореше малко по-ясно, може би щях да следвам мисълта ти.

24 Сократ: И тъй първите два рода, с които започнах преди малко своя анализ, наричам безкрайно и крайно. Ще се опитам да изясня, че безкрайното по някакъв начин представлява много. Крайното може да почака.

Протарх: Може.

Сократ: Гледай сега. Онова, което те карам да видиш, е трудно и спорно, но все пак гледай. Най-напред виж дали ще забележиш някаква гра-

ница на по-горещото и по-студеното или тези качества носят в себе си предимно „повечето“ и „по-малкото“ и докато ги носят, те не допускат дости-
b гането на граница, защото явяването на край означава край за тях.

Протарх: Напълно си прав.

Сократ: И тъй твърдим, че в по-топлото и по-студеното винаги присъствува „повечето“ и „по-малкото“.

Протарх: Със сигурност.

Сократ: Следователно нашето разсъждение показва, че тези две качества нямат граница. Тъй като нямат граница, приемаме, че те въобще са безкрайни.

Протарх: Силно те подкрепям, Сократе.

Сократ: Ти ме разбра отлично, любезни Про-
c тархе, и с думата „силно“, която произнесе, ми напомни, че заедно със „слабо“ двете думи отговарят по смисъл на „повече“ и „по-малко“. Защото, където присъствуват двете, те не позволяват на нищо да остане определено количество, а придават на всички явления характеристиката „по-силен от обичайното“ или обратното; те карат да изпъкне „повечето“ и „по-малкото“, а количеството изличават. Според казаното преди малко, ако те не изличаваха
d количеството, а допускаха и на него, и на мярката да намери място в повечето, по-малкото, силното и слабото, тогава последните биха били изместени от собственото им, заемано от тях място. Ако по-топлото и по-студеното придобиеха количественост, те биха престанали да съществуват. По-топлото, както и по-студеното постоянно са в движение и не остават в едно положение, докато количеството е установено и е престанало да се колебае. От това разсъждение излиза, че по-топлото, както и неговата противоположност представляват безкрайност.

Протарх: Така изглежда, Сократе. Но тези неща, както каза и ти, не се проумяват лесно. Навярно, ако бъдат повторени достатъчно пъти от-
e ново и отново, питащият и питаният биха се разбрали напълно.

Сократ: Прав си и трябва да се опитаме да постъпим така. Но сега, за да не се простираме на-

подред, прецени дали ще възприемем като природа на безкрайното следния признак.

Протарх: Кой именно имаш предвид?

Сократ: Нещата, които очевидно стават повече и по-малко и допускат определения като „силно“, „слабо“, „много“ и подобните, трябва вкупом да бъдат причислени към рода на безкрайното и
25 възприети като едно. Това е в съгласие с предшествуващото ни разсъждение, което, ако си спомняш, гласеше, че пръснатите и разделени неща по възможност трябва да се обединят и да се посочи общата им природа.

Протарх: Спомням си.

Сократ: Следователно, ако причислим всички неща, които изискват не такива, а противоположни определения, каквито са на първо място еднаквото и еднаквостта, след еднаквостта удвоеността, както и определенията, които изразяват съотношение между числата или мерките — та, струва ми се,
b че ако причислим тези неща към крайното, бихме постъпили правилно. Какво ще кажеш?

Протарх: Прекрасно, Сократе.

Сократ: Добре. А третият род, който е смес от тези двата, според нас каква идея ще притежава?

Протарх: Мисля, че ти трябва да ми кажеш.

Сократ: Бог ще каже, ако някой от боговете се вслуша в моите молитви.

Протарх: Моли се и търси.

Сократ: Търся. Струва ми се, че един от тях, Протархе, сега проявява благосклонност към нас.

c Протарх: Така ли? Как разбра?

Сократ: Ще ти кажа, разбира се. Следи мисълта ми.

Протарх: Говори, моля те.

Сократ: Преди малко приказвахме, струва ми се, за по-топлото и по-студеното, нали?

Протарх: Да.

Сократ: Прибави към тях по-сухото и по-влажното, повечето и по-малкото, по-бързото и по-бавното, по-едрото и по-дребното и всички останали качества, които обединихме в едно, понеже при-

родата им изисква степените „повече“ и „по-малко“.

d Протарх: Под тяхна природа разбираш безкрайното, нали?

Сократ: Да. А сега смеси с него родословието на крайното.

Протарх: Кое е то?

Сократ: Тъй както сведохме до едно природата на безкрайното преди малко, така би трябвало да се сведе до едно и природата на крайното, което ние не направихме. Но това навярно ще стане още сега, понеже при свързването на тези два рода ще проличи и неговото родословие.

Протарх: За какво родословие говориш?

Сократ: На еднаквото и удвоеното и въобще за рода, който прекратява враждата между про-
e тивоположностите и ги прави съразмерни и хармонични, като влага в тях числово съотношение.

Протарх: Разбирам. Изглежда, имаш предвид, че след намесване на крайното ще се породят неща според съотношенията на примесите.

Сократ: Струва ми се, че съм на прав път.

Протарх: Тогава продължавай.

Сократ: Нима при болестите правилното съотношение на крайното и безкрайното не слага начало на здравето?

26 Протарх: Без съмнение.

Сократ: Нима, прибавени към високия и ниския тон или към бързото и бавното, които са безкрайни, това крайно и неговото родословие не внасят ограниченост и заедно с това не изграждат ли съвършенството на цялата музика?

Протарх: По най-прекрасен начин.

Сократ: А прибавени към студа и жегата, те отстраняват прекомерното и неограниченото, като стават причина за умереното и равномерното.

Протарх: Как иначе?

b Сократ: Следователно излиза, че хубавото време и всички други хубави неща, които имаме, се получават от смесването на безкрайно и крайно, нали?

Протарх: Естествено.

Сократ: И, разбира се, пропускам да спомена хиляди други неща, като свързаните със здравето

красота и сила, както и останалите многобройни и прекрасни качества, които се намират в душите ни. Когато тази богиня[16], прекрасни Филебе, съзряла огромната порочност у всички хора, чиито наслаждения и ненаситност не знаели предел, тя въвела ограничаващите закон и ред. С това ти твърдиш,
c че тя ги спънала, а аз твърдя обратното — че ги спасила. На теб как ти се струва, Протархе?

П р о т а р х: Това напълно ми допада, Сократе.

С о к р а т: И тъй засегнахме три неща, ако следваш мисълта ми.

П р о т а р х: Мисля, че я следвам. Едното, ако не се лъжа, ти нарече безкрайно, другото или второто — предел на нещата. Под третото обаче не ми е много ясно какво имаш предвид.

d С о к р а т: Смути те, чудако, многобройността на третия род. Впрочем и безкрайното се делеше на много родове и въпреки това, когато го белязахме с „повечето“ и неговата противоположност, ни се видя един род.

П р о т а р х: Вярно е:

С о к р а т: А пък пределът не се делеше на много родове, не беше и един по природа, но пак не се оплаквахме.

П р о т а р х: Нямаше основание.

С о к р а т: Естествено. А що се отнася до третия род, твърдя, че неговото възникване от получените с помощта на ограниченото размери стана, като обедини цялото родословие на предишните два рода в едно.

П р о т а р х: Разбрах.

e С о к р а т: Но по-рано казахме, че освен трите рода имаме да разглеждаме и четвърти. Трябва и той да бъде проучен редом с останалите. Виж дали смяташ за необходимо възникването на всички неща да се дължи на някаква причина.

П р о т а р х: Разбира се. Как биха възниквали иначе?

С о к р а т: Тогава между естеството на творящото и между причината съществува разлика само на думи и с основание можем да кажем, че творящото и причиняващото са едно и също нещо, нали?

П р о т а р х: С основание.

27 Сократ: И също така ще открием, че между сътворяваното и пораждащото се, както и в предишния случай, съществува разлика само на думи, нали?

Протарх: Да.

Сократ: Не е ли естествено творящото да върви винаги начело, а сътворяваното да го следва по реда на възникването?

Протарх: Напълно.

Сократ: Следователно причината и робуващото на причината творение не са едно и също нещо.

Протарх: Не са.

Сократ: И тъй първите три рода обхванаха всички възникващи неща, както и източниците, от които те възникват.

b Протарх: Безспорно.

Сократ: Стана ли достатъчно ясно, че т. нар. четвърто, причината за сътворяването на всички тези неща, е различна от самите тях?

Протарх: Различна е.

Сократ: Не е зле, след като разграничихме четирите рода, да изредим последователно всичките, за да ги запомним.

Протарх: Защо не?

Сократ: И тъй първия наричам Безкрайно, втория Крайно, третият представлява субстанцията, породена от смесването на първите две същности. Бих ли сбъркал, ако назова четвъртия род

c причина за смесването и възникването?

Протарх: Разбира се, че не.

Родството на разума с причината за блажения живот

Сократ: А сега? Какво ще обсъждаме оттук нататък? Кое ни доведе дотук? Не беше ли това? Не обмисляхме ли кое от двете да поставим на второ място — насладата или разума? Така ли беше?

Протарх: Точно така.

Сократ: Дали, след като направихме тези разграничения, ще успеем да отсъдим по-обективно по отношение на първото и второто място предмета на нашия първоначален спор?

Протарх: Може би.

d Сократ: Хайде тогава! Струва ми се, че признахме първенството на смесения живот, изграден от наслада и разум. Така ли беше?

Протарх: Така.

Сократ: Тогава да се опитаме да разберем какъв е този живот и към кой род принадлежи.

Протарх: Защо не?

Сократ: Според мен ще стигнем до заключението, че той е част от третия род, защото не е получен от смесването на коя да е двойка, а от всички безкрайни неща, омотани във веригите на крайното. Така че този живот първенец може с основание да бъде причислен към третия род.

Протарх: С пълно основание.

e Сократ: Добре. Ами твоят изпълнен с наслади и лишен от други примеси живот, Филебе? Към кой от изброените родове имаме основание да го причислим? Но преди да се произнесеш, отговори ми на следния въпрос!

Филеб: Само го постави!

Сократ: Насладата и скръбта имат ли предел, или принадлежат към нещата, които изискват степените „повече“ и „по-малко“?

Филеб: Да, изискват степента „повече“, Сократе. Насладата не би била върховно благо, ако не беше безкрайна по разнообразие и по способност да расте.

28 Сократ: Но и скръбта тогава, Филебе, не би била върховно зло. По тази причина трябва да потърсим нещо различно от безкрайното, което донякъде да придава на насладата характера на благо. Нека оставим тези две неща да принадлежат към рода на безкрайното! А сега към кой от изброените родове да причислим разсъдъка, науката и разума, Протархе и Филебе, така че да не останат непочетени? Струва ми се, че е много решаващо дали ще отговорим правилно на този въпрос, или не.

b Филеб: Защото възвеличаваш своя собствен бог, Сократе.

Сократ: И ти — своята богиня, приятелю. Но въпросът все пак трябва да получи отговор.

Протарх: Прав е Сократ, Филебе, и трябва да го послушаме.

Фileб: Но нали обеща да отговаряш вместо мен ти, Протархе?

Протарх: Така е. Сега обаче съм почти в безизходица и ми е нужно, Сократе, самият ти да издигнеш глас, за да не би от нас да излезе фалшив тон и да сбъркаме песничката в подкрепа на твоя състезател.

c Сократ: Принуден съм, Протархе. Всъщност не ме караш да сторя нещо трудно. Но наистина ли с шеговитото възвеличаване на моя бог, както се изрази Филеб, те смутих, когато попитах към кой род принадлежат умът и науката?

Протарх: Наистина, Сократе.

Сократ: В действителност обаче е лесно. Всички мъдреци заявяват единодушно, с което всъщност възвеличават себе си, че умът ни е цар на небето и на земята[17]. И по всяка вероятност са прави. Ако искаш, нека се спрем на това по-подробно.

d Протарх: Продължавай, както желаеш, без да се смущаваш, че разговорът ще се проточи, Сократе. Ние няма да ти се сърдим.

Сократ: Хубаво. Да започнем тогава от този въпрос!

Протарх: От кой?

Сократ: Да приемем ли, Протархе, че всички неща заедно с т. нар. вселена се направляват от неразумна и произволна сила и от случайността, или, напротив, да твърдим, както са заявявали предшествениците ни, че ги управлява някакъв удивителен организиращ ум и разсъдък?

e Протарх: И сравнение не може да става между двете твърдения, чудни Сократе. Онова, което казваш сега, ми се струва дори неблагочестиво. Твърдението, че всичко се управлява от разума, подобава на гледката, която представлява световният ред, слънцето, луната, звездите и кръговратът на целия небесен свод. Никога дори не би ми дошло наум да твърдя или мисля за тях нещо друго.

Сократ: Искаш ли тогава и ние да присъе-

29 диним мнението си към мнението на предшествениците и да потвърдим, че това е така, а не да смятаме, че трябва само да преповтаряме чуждите мнения, без да поемаме отговорност. Искаш ли и ние да рискуваме, като присъединим своя глас към укорите срещу всеки сладкодумец[18], който твърди, че във вселената съществува не ред, а безредие?

Протарх: Как да не искам?

Сократ: Хайде тогава разгледай следващото ни твърдение във връзка с това!

Протарх: Само го кажи!

Сократ: В състава на телесната природа на всички живи същества различаваме огън, вода, въздух и... земя, както възкликват застигнатите от буря моряци.

b Протарх: Правилно. И ние сме застигнати от бурна бъркотия в сегашните ни разсъждения.

Сократ: Хайде сега допусни следното във връзка с всеки един от тези изграждащи ни елементи!

Протарх: Какво именно?

Сократ: Че в нас се съдържа малка, незначителна, съвсем нечиста и лишена от естествената ѝ сила частици от всички тези елементи. Ще посоча за пример един елемент, но имай предвид, че същото се отнася и за останалите. Огънят съществува и в нас, съществува и във вселената.

Протарх: Разбира се.

c Сократ: В нас е малък, слаб и незабележим, но във вселената той е главозамайващ с големината, красотата и с всичката си мощ, присъща на огъня.

Протарх: Говориш самата истина.

Сократ: Какво излиза? Вселенският огън от огъня в нас ли се подхранва, ражда и нараства, или, обратното — моят, твоят и въобще огънят във всички останали живи същества черпи сили от него?

Протарх: Дори не си заслужава да се отговаря на въпроса ти.

d Сократ: Предполагам, че ще кажеш същото и за земята, която се съдържа както в живите същества, така и във вселената, а освен това и за

всички останали елементи, за които те попитах преди малко. Така ли ще отговориш и за тях?

Протарх: Нима би бил с ума си, който отговори иначе?

Сократ: Сигурно не би бил, независимо кой е той. Но гледай какво следва по-нататък. Нали видяхме, че всичките, изброени преди малко елементи са свързани в едно и ги нарекохме тяло?

Протарх: Разбира се.

e Сократ: Отнеси същото и към онова, което наричаме космос. По тази логика излиза, че и той е тяло, съставено от същите елементи.

Протарх: Казваш самата истина.

Сократ: Нашето тяло изцяло от това тяло ли се поддържа, или онова се поддържа от нашето, взело е и носи в себе си елементите, за които говорихме преди малко, от него?

Протарх: Не си заслужаваше да задаваш и този въпрос, Сократе.

30 Сократ: Добре, а нима този си заслужава? Какво ще кажеш?

Протарх: Кой имаш предвид?

Сократ: Ще твърдим ли, че тялото ни разполага с душа?

Протарх: Разбира се, че ще твърдим.

Сократ: Откъде би могло да я има, мили Протархе, ако не от вселената, чието тяло, щом съдържа същите елементи като нашето, само че в по-фин вид, би трябвало да притежава и душа?

Протарх: Ясно е, че няма откъде другаде, Сократе.

Сократ: Защото в никой случай не можем да допуснем, Протархе, че онези четири рода — крайното, безкрайното, съчетанието на двете, както и причината, която в качеството на четвърти род присъствува във всичко, вдъхва душа в изграждащите ни четири елемента, поддържа тялото, а при
b неразположение съставя за различните тела различни лечения и ги лекува, поради което бива наричана вездесъща Мъдрост — тя да не е снабдила и елементите от вселената, и небесния свод, където те съществуват в огромен размер и при това в по-фин и чист вид,с най-красивите и скъпоценни неща[19].

c Протарх: Това в никакъв случай не би било логично.

Сократ: Следователно, щом не е така, ще бъде по-добре да се присъединим към другия възглед, който сме споменавали често, а именно, че във вселената съществува необятна безкрайност, завършен предел, а над тях — една могъща ръководна причина, която подрежда и разпределя годините, сезоните и месеците и която съвсем справедливо би могла да бъде наречена мъдрост и разум.

Протарх: Съвсем справедливо наистина.

Сократ: Мъдростта и разумът никога не биха възникнали без душа.

Протарх: Не биха, разбира се.

d Сократ: Следователно ще кажеш, че по силата на Причината в природата на Зевс присъствува царствена душа[20], както и царствен ум, а в останалите богове — други съвършенства, съответствуващи на обръщението, което е любимо на всеки един от тях.

Протарх: Точно така.

Сократ: Да не си помислиш, Протархе, че изказахме тази мисъл произволно. Тя принадлежи на древните мъдреци, които са твърдели, че над вселената властвува вечно умът — техен съюзник.

Протарх: Така е.

Сократ: Схващането, че умът принадлежи към
e рода, наричан причина на всичко, дава отговор на въпроса ми. И тъй вече имаш нашия отговор.

Протарх: Имам го, и то в съвсем изчерпателен вид. Не забелязах обаче кога ми отговори.

Сократ: Защото шегата[21], Протархе, ни отморява понякога сред сериозните разсъждения.

Протарх: Красиво казано.

31 Сократ: Сега с това, приятелю, изяснихме почти напълно към кой род принадлежи Разумът и с каква сила разполага.

Протарх: Напълно.

Сократ: А преди това се изясни към кой род принадлежи и насладата.

Протарх: Точно така.

Сократ: Нека запомним още за двете и това.

че разумът се намираше в родство с Причината и едва ли не принадлежеше към нейния род, докато насладата бе сама по себе си безгранична и принадлежеше към рода, който не съдържа в себе си, нито пък някога ще съдържа начало, среда или край.

b *Насладата като насищане*

Протарх: Ще запомним. Иска ли питане?

Сократ: А сега трябва да видим къде се помещават разумът и насладата и кое състояние е причина за възникването им, когато възникват. Да вземем най-напред насладата. Понеже изследвахме първо рода, към който тя принадлежи, ще започнем с нея. Обаче в никой случай не бихме могли да направим задоволително изследване на насладата, откъснато от болката.

Протарх: Е, щом трябва да минем по този път, да вървим!

Сократ: Впрочем не си ли на едно мнение с мен относно възникването им?

c Протарх: А именно?

Сократ: Струва ми се, че естеството на болката и насладата е такова, че те се зараждат едновременно в рода на смесеното[22].

Протарх: Припомни ни, скъпи Сократе, кой от споменатите по-рано родове наричаше смесен?

Сократ: Ще сторя това, доколкото мога, чудни човече.

Протарх: Много добре.

Сократ: Под смесен род разбираме онзи, който споменахме на трето място сред четирите рода.

Протарх: Това онзи род ли е, който обединява крайното и безкрайното и към който причисли здравето и, струва ми се, хармонията?

d Сократ: Прекрасно. А сега вече внимавай добре!

Протарх: Казвай!

Сократ: И тъй твърдя, че разрушаването на хармонията в нас, живите същества, предизвиква едновременно нарушаване на естественото състояние и появата на болка.

Протарх: Това звучи напълно правдоподобно.

Сократ: И, обратното — когато хармонията се възстанови и бъде възвърнато естественото състояние, може да се каже, че се е породила наслада, ако трябва набързо с малко думи да изречем основното.

e Протарх: Мисля, че си прав, Сократе, но нека се опитаме да изкажем същите неща по-ясно.

Сократ: Популярните и нагледни примери по-лесни ли са за разбиране?

Протарх: Например?

Сократ: Гладът е определен вид смущение и страдание, нали?

Протарх: Да.

Сократ: А яденето, което от своя страна представлява насищане, е наслада, нали?

Протарх: Да.

Сократ: Жаждата е също гибел и страдание, докато навлизането на влагата в пресъхналото е
32 наслада. Противоестественото разделяне и разпадане под въздействието на горещината е страдание, докато охлаждането, което възвръща естественото ни състояние, е наслада.

Протарх: Разбира се.

Сократ: Също и противоестественото замръзване на влагата в живото същество поради студа е страдание. И, обратното — естественият процес на връщане в първоначалното състояние и размразяването е наслада. С една дума, виж дали те удовлетворява твърдението: когато споменатият от мен по-рано вид на одушевените същества, чието естествено състояние е резултат от съчетанието на край-
b но и безкрайно, гине, гибелта му е болка, докато процесът на връщане към собствената същност и повторното възстановяване е за всички същества наслада.

Протарх: Удовлетворява ме. Мисля, че твърдението е общовалидно.

Сократ: Тогава да приемем ли, че един и същи вид наслада и болка е в основата на всяко едно изживяване?

Протарх: Да приемем.

Характерът на предусещаните наслади

Сократ: Но вземи под внимание и преживяванията на душата, когато предусеща тези чувства — сладостта и възбудата
c при очакване на приятното, както страха и страданието при очакване на болезненото.

Протарх: Това е друга разновидност на насладата и болката, която е откъсната от тялото и възниква в самата душа в резултат на очакването

Сократ: Правилно схвана. Според моето лично мнение, ако тези две преживявания се изчистят и се отстранят в тях съответно примесите на болка и на наслада, тогава във връзка с насладата ще проличи дали целият ѝ род е много желан, или
d трябва да наречем така някой от изброените порано родове, а за насладата и болката да приемем. тъй както за топлото и студеното и за всички останали подобни качества, че понякога са желани, а друг път не са желани. Макар че сами по себе си те не представляват благото, в отделни случаи някои измежду тях поемат от природата на нещата, които са благо.

Протарх: Напълно си прав. Именно по този начин трябва да се разглежда въпросът, който сега изследваме.

Сократ: Нека тогава най-напред видим следното. Ако казаното е действително вярно и ги-
e белта е свързана със страдание, а възвръщането към живота — с наслада, нека помислим за онези живи същества, които нито гинат, нито се съживяват. Какво трябва да е тяхното състояние при това положение? Обмисли внимателно и кажи. Не е ли вън от всякакво съмнение, че през такъв период от време живите същества няма да изпитват абсолютно никаква болка или наслада?

Протарх: Това е неизбежно.

Сократ: Следователно подобно състояние се
33 явява трето[23] след състоянията на радост и болка.

Протарх: Естествено.

Сократ: Хайде тогава опитай се да запомниш това състояние. За преценката на насладата е от немалко значение дали ще го запомниш, или не.

Но ако искаш, нека във връзка с него уточним един дребен въпрос.

П р о т а р х: Кой именно?

С о к р а т: Знаеш, че нищо не нарушава разумния живот на онзи, който си е избрал да живее по този начин.

П р о т а р х: В неговия живот няма нито ра-
b дост, нито болка — това ли имаш предвид?

С о к р а т: При сравняването на съществуванията се каза, че избралият да живее според разума и разсъдъка не бива да има дори и най-малките наслади.

П р о т а р х: Точно така се каза.

С о к р а т: Следователно той е в състояние да живее така[24]. И може би никак няма да е странно, ако този живот се окаже най-богоподобният от всички.

П р о т а р х: Наистина не е вероятно боговете да изпитват било радост, било противоположното чувство.

С о к р а т: Никак дори не е вероятно. Недостойно е у тях да възниква кое да е от тези чувства.
Но на това ще се спрем по-нататък, ако се отдаде
c случай, а за ума ще се опитаме да извоюваме
второто място, щом като не можем да воюваме за
първото.

П р о т а р х: Имаш право.

С о к р а т: И тъй вторият вид наслади, който, както казахме, има отношение към душата, съществува изцяло благодарение на паметта.

П р о т а р х: Как?

С о к р а т: Изглежда, трябва най-напред да разберем какво е памет и навярно преди паметта — какво е чувство, ако искаме всичко да ни се изясни както трябва.

П р о т а р х: Какво искаш да кажеш?

d С о к р а т: Смятай, че една част от чувствата,
свързани с тялото, се разгарят в него още преди да са стигнали до душата, като нея остават безучастна, докато други преминават през двете и предизвикват нещо като сътресение едновременно и в двете по различен начин.

П р о т а р х: Нека бъде тъй.

Сократ: Тогава правилно ли ще е да кажем, че чувствата, които не са минали през двете, са останали незабелязани за душата, а онези, които са минали и през двете, не са останали незабелязани за нея?

e Протарх: Иска ли питане?

Сократ: Да не си помислиш, че под „останали незабелязани" разбирам процеса на забравяне[25]. Та забравата е заличаване на спомен, което в този случай не става. Нелепо е да се говори за заличаването на нещо, което нито съществува, нито се е появявало. Нали така?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Тогава размени само названията.

Протарх Как?

Сократ: Вместо да казваш, че чувствата са
останали незабелязани за душата, когато тя не
проявява чувствителност към сътресенията на тя-
34 лото, наречи онова, което сега наричаш забрава,
безчувственост[25].

Протарх: Разбрах.

Сократ: Не би се изразил грешно, ако възникналото едновременно и в душата, и в тялото общо усещане, което поставя и двете в движение, наречеш чувство.

Протарх: Напълно си прав.

Сократ: Ясно ли ни е вече какво ще наричаме чувство?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Според моето мнение, ако човек нарече паметта спасителка на чувството, би се изразил съвсем правилно.

b Протарх: Съвсем правилно.

Сократ: Не наричаме ли „припомняне"[26] нещо различно от помненето?

Протарх: Така ми се струва.

Сократ: Разликата не е ли тази?

Протарх: Коя?

Сократ: Когато душата вътре в себе си възпроизвежда колкото може преживяното някога с тялото, но вече без негово участие, това наричаме спомняне. Нали така?

Протарх: Без съмнение.

Сократ: Освен това, когато душата изтърве спомена за усещането или знанието и отново го
c преповтори вътре в себе си, всичко това наричаме „припомняне“.

Протарх: Правилно.

Сократ: Основанието за всичко, казано досега, е следното.

Протарх: А именно?

Сократ: Да схванем колкото се може по-добре и по-отчетливо насладата и желанието на душата вън от тялото. Струва ми се, че по този начин и двете неща получиха обяснение.

Протарх: Тогава, Сократе, да продължим понататък.

Сократ: Изглежда, че изследването ни налага
d да говорим много за възникването на насладата и за всяка нейна разновидност. Но преди това, струва ми се, трябва да се заемем с желанието — какво представлява и къде възниква.

Протарх: Да го изследваме тогава! Нищо няма да загубим.

Сократ: Ще загубим, Протархе. Когато намерим онова, което сега търсим, ще загубим своята обърканост пред него.

Протарх: Добро попадение! Да опитаме да се заемем с поредния въпрос!

Сократ: Казахме ли преди малко, че гладът,
e жаждата и подобните са желания?

Протарх: Да.

Сократ: Каква обща черта съзираме между тези толкова различни неща, че да ги наречем с едно име?

Протарх: Кълна се в Зевс, Сократе, май не е лесно да се каже, но все пак трябва.

Сократ: Нека тогава да започнем пак оттам, откъдето и преди.

Протарх: Откъде именно?

Сократ: Обикновено казваме, че нещо изпитва жажда, нали?

Протарх: Разбира се.

Сократ: С това не искаме ли да кажем, че е празно?

Протарх: Естествено.

Сократ: Тогава желание ли е жаждата?

Протарх: Да, желание за питие.

35 Сократ: За питие или за насищане с питие?

Протарх: Мисля, че за насищане.

Сократ: И тъй изглежда, че когато някой от нас е изпразнен, желае обратното на онова, което изпитва. Защото празният копнее да се насити.

Протарх: Съвсем ясно.

Сократ: Тогава? Възможно ли е онзи, който се изпразва за първи път, да се добере до усещането или с паметта си до ситостта, след като нито в момента се намира в това състояние, нито пък някога в миналото се е намирал?

Протарх: Не е възможно.

b Сократ: И все пак твърдим, че желаещият желае нещо?

Протарх: Как иначе?

Сократ: Но той не желае онова, което изпитва. Например е жаден, а това е изпразване. Той обаче желае насищане.

Протарх: Да.

Сократ: Следователно някой от съставните елементи на жадния се е добрал до ситостта.

Протарх: Неминуемо.

Сократ: Не е възможно да е тялото. Та то е празно.

Протарх: Да.

Сократ: Остава душата да се е добрала до ситостта, и то чрез паметта. С какво друго би

c могла да се добере?

Протарх: Почти няма с какво друго.

Сократ: Наясно ли сме какво следва от тези наши разсъждения?

Протарх: Какво?

Сократ: Тази линия на разсъждение отрича връзката на желанието с тялото.

Протарх: Как?

Сократ: Като разкрива, че всяко живо същество насочва усилието си в посока, обратна на изживяванията му.

Протарх: Действително.

Сократ: Подтикът, който тласка в обратна на

...дава съществуването на някакъв спомен за противоположните преживявания.

Протарх: Несъмнено.

d Сократ: И тъй след обсъждането ни стана ясно, че споменът насочва към обектите на желанията и се разбра, че всеки подтик и стремеж принадлежи на душата, която е ръководното начало във всяко живо същество.

Протарх: Съвсем правилно.

Сократ: Следователно от разсъждението излиза, че тялото ни никога не изпитва глад, жажда или нещо подобно.

Протарх: Абсолютно вярно.

Сократ: Нека отбележим и още нещо във връзка със същото. Струва ми се, че нашето обсъждане цели да открие кой вид живот минава сред същите тези неща.

e Протарх: Сред кои неща и за какъв вид живот говориш?

Сократ: Сред ситостта, изпразването и сред всички процеси, които са свързани с оживяването или загиването на живите същества. Всеки от нас изпитва ту болка, ту наслада при редуването на едните с другите.

Протарх: Наистина.

Сократ: Ами ако някой изпадне в междинно състояние?

Протарх: Как така междинно?

Сократ: Преживяванията му причиняват болка, но той си спомня за радостите, които биха прекратили болката му, без още да е започнал да се насища. Да твърдим или да не твърдим, че та-
36 къв човек се намира в междинно състояние?

Протарх: Нека твърдим!

Сократ: А дали той страда, или се радва?

Протарх: Кълна се в Зевс! Той е измъчван от двойно страдание: от болка в тялото поради онова, което изпитва, и от болка в душата поради очакването и копнежа.

Сократ: Защо наричаш страданието му двойно, Протархе? Не се ли случва някой от нас след изпразване да живее с ясна надежда за насищане,

b а друг път, напротив — да няма никаква надежда?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Не си ли на мнение, че когато човек се надява да се насити, той се радва при спомена за това, макар че едновременно страда, защото се изпразва?

Протарх: Неизбежно е.

Сократ: В такъв случай човек, както и останалите живи същества, изпитва болка и наслада едновременно.

Протарх: Така изглежда.

Сократ: Ами ако човек, който се е изпразнил, няма надежда да постигне насищане? Няма ли страданието му едва тогава да бъде двойно, както забеляза току-що и ти, когато употреби определе-
c нието „двойно“, без да се замисляш?

Протарх: Изключително вярно, Сократе.

Сократ: Нека си послужим с направеното изследване на тези преживявания по следния начин.

Протарх: По какъв?

Реални и измамни наслади

Сократ: Реални или измамни ще наречем тези болки и наслади? Или едни ще наречем реални, а други — не[27]?

Протарх: Как биха могли да бъдат измамни насладите или болките, Сократе?

Сократ: А как могат да бъдат реални и измамни страховете, Протархе? Ами надеждите или представите?

d Протарх: За представите бих се съгласил някак си, но за останалите неща — не.

Сократ: Какво говориш? Между другото изглежда, че се докосваме до един съвсем немаловажен въпрос.

Протарх: Истина е.

Сократ: Но трябва да видим, ученико на онзи мъж, дали всичко това има връзка с предходното[28].

Протарх: Навярно има.

Сократ: С една дума, трябва да се откажем от други отклонения и въобще от всичко, което не е свързано с темата ни.

Протарх: Правилно.

e Сократ: Отговори ми сега! Аз съм в постоянно недоумение над възникналите преди малко въпроси. Ти как смяташ? Насладите не се делят на измамни и реални, така ли?

Протарх: Как биха могли да се делят?

Сократ: Тогава ти твърдиш, че никога с никого не се е случвало насън или наяве, в лудост или умопомрачение да е смятал, че изпитва наслада, без да се е наслаждавал, нито пък да е смятал, че страда, без да е страдал.

Протарх: Всички разбираме нещата по този начин, Сократе.

Сократ: Но дали сте прави? Да обсъдим ли доколко е правилно твърдението ви, или не?

Протарх: Да обсъдим, бих казал аз.

37 Сократ: Нека да дадем още по-ясни очертания на току-що казаното за насладата и за мнението. Струва ми се, че съществува такова нещо като съставяне на мнение, нали?

Протарх: Да.

Сократ: А изпитване на наслада?

Протарх: Да.

Сократ: Освен това съществува и нещо, за което си съставяме мнение, нали?

Протарх: Разбира се.

Сократ: А също така и нещо, на което изпитващото наслада се наслаждава, нали така?

Протарх: Да.

Сократ: Следователно онзи, който си е съставил дадено мнение, независимо дали то е правилно или неправилно, той не престава нито за момент да поддържа сериозно това мнение.

Протарх: Как иначе?

b Сократ: Следователно е ясно, че и онзи, който изпитва наслада, независимо дали се наслаждава правилно или неправилно, всъщност нито за момент не ще престане да приема сериозно своята наслада.

Протарх: Да, и това е така.

Сократ: Сега трябва да разгледаме по какъв начин се получава така, че мнението може да бъде и погрешно, и правилно, докато насладата — само

реална, при положение че всеки приема и мнението, и насладата си в еднаква степен сериозно.

Протарх: Трябва да го разгледаме.

Сократ: Че мнението бива погрешно и правилно, поради което не представлява просто мне-
c ние, а принадлежи всякога към единия от двата вида — това ли твърдиш, че трябва да разгледаме?

Протарх: Да.

Сократ: Освен това трябва да се разберем и по въпроса, дали, при положение че всички неща притежават свойства, единствено насладата и болката съществуват, но свойства — не притежават?

Протарх: Очевидно трябва.

Сократ: Все пак не е трудно да се забележи, че и те притежават свойства. По-рано казахме, че както болките, така и насладите могат да бъдат силни, слаби и неописуеми.

d Протарх: Точно така.

Сократ: Ако пък към някое от тези неща се присъедини порочност, Протархе, тогава ще кажем, че е възникнало порочно мнение или порочна наслада, нали?

Протарх: Неминуемо.

Сократ: Ако онзи, който си съставя определено мнение, греши, трябва ли да смятаме, че мнението му е погрешно, неправилно и че изграждането на това мнение е станало по неправилен
e начин?

Протарх: Как иначе?

Сократ: Е, ако забележим, че болката или определена наслада не улучва правилно обекта на страданието или обратното чувство, ще й прикачим ли хубавите названия като „правилна“ или „уместна“?

Протарх: Но това е невъзможно — насладата да допуска грешка.

Сократ: Все пак ми се струва, че насладата възниква в нас често пъти придружена не от правилното, а от погрешното мнение.

Протарх: Иска ли питане? В подобен случай, Сократе, наричаме погрешно мнението, а самата
38 наслада никой никога не би нарекъл измамна.

Сократ: С жар браниш делото на насладата, Протархе, чрез тези думи.

Протарх: Нищо особено не правя — повтарям онова, което съм чувал.

Връзката между погрешното мнение и измамната наслада

Сократ: Нима по нищо не се отличава, приятелю, насладата, съпроводена с правилно мнение и знание, от насладата, съпроводена с погрешно мнение и невежество, каквото често възниква във всеки един от нас?

b Протарх: Естествено разликата не е малка.

Сократ: Нека тогава пристъпим към оглеждане на разликата между двете неща!

Протарх: Води натам, където я съзираш!

Сократ: Насам те водя.

Протарх: Накъде?

Сократ: Твърдим, че нашето мнение може да бъде както погрешно, така и правилно, нали?

Протарх: Така е.

Сократ: Продължавам да поддържам казаното и преди малко, а именно, че насладата и болката често придружават както вярното, така и погрешното мнение.

Протарх: Безспорно.

Сократ: Нали нашето мнение и опит за преценка винаги произлизат от спомена и усещането?

c Протарх: Със сигурност.

Сократ: Смятате ли, че в резултат на това се оказваме неизбежно в следното положение.

Протарх: А именно?

Сократ: Би ли твърдял, че човек, който съзира отдалеч и неясно разглежданите обекти, може да поиска да определи какво вижда?

Протарх: Бих твърдял.

Сократ: Следователно по-нататък той би си задал следните въпроси. . .

Протарх: Какви?

Сократ: „Какво ли представлява това нещо,
d което сякаш е застанало до скалата под някакво дърво?“ Така ли ти се струва, че би си казал някой, когато му се привидят подобни неща?

Протарх: Разбира се.

Сократ: След това същият в отговор на самия себе си няма ли да каже, улучвайки истината, че това е човек?

Протарх: Естествено.

Сократ: А ако се заблуди, навярно би си казал, че онова, което вижда, представлява статуя, изработена от някакви овчари.

Протарх: Възможно е.

e Сократ: Ако пък има човек при него, той би дал гласност на онова, което си е казал наум и би изрекъл отново същите неща на събеседника си, при което нареченото от нас преди малко „мнение“ ще се е превърнало в твърдение, нали?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Ако пък обмисля това наум за себе си, може да се случи да пътува дълго време с мисълта в ума си.

Протарх: Без съмнение.

Сократ: Е? Споделяш ли моето мнение по тези въпроси?

Протарх: Какво е то?

Сократ: Мисля, че в такива случаи душата ни се уподобява на книга.

Протарх: Как така?

39 Сократ: Струва ми се, че когато паметта, усещанията и свързаните с тях чувства се обединят, тогава те заедно сякаш изписват в душите ни слова. И когато съответното чувство изпише вярно слово, тогава от него в душите ни възниква правилно мнение и правилни съждения, а когато този наш писар изпише лъжливо слово, получава се обратният резултат.

b Протарх: Аз също мисля точно така и съм съгласен с казаното.

Сократ: Съгласи се тогава, че едновременно с това в душите ни съществува и друг творец.

Протарх: Какъв?

Сократ: Художник, който след писаря рисува в душата ни образите на назоваваните неща.

Протарх: Как го разпознаваме и кога го забелязваме?

Сократ: Всеки път, когато откъснем погледа си или друго свое сетиво от обектите на дотога-

вашните си мнения и твърдения и видим в себе си
образите на свързаните с тези мнения и твърде-
c ния неща. Нима това не ни се случва?

Протарх: И още как!

Сократ: Нали образите на верните мнения и твърдения са реални, а на погрешните — измамни?

Протарх: Напълно.

Сократ: Щом това е така, нека по-нататък разгледаме и следното нещо!

Протарх: Кое именно?

Сократ: Задължително ли е онова, което говорихме, да се отнася за настоящето и миналото, а за бъдещето — не?

Протарх: То се отнася еднакво за всички времена.

d Сократ: По-рано казахме, че насладите и бол-
ките на самата душа възникват по-рано от насла-
дите и болките в тялото, поради което се случва
у нас да възникне преждевременна, свързана с
бъдещето болка или радост.

Протарх: Съвсем вярно.

Сократ: Дали писмената и рисунките, които възникват в нас според казаното преди малко, са свързани само с миналото и настоящето, но не и с бъдещето?

e Протарх: Напротив.

Сократ: Какво искаш да кажеш с „напротив“? Това ли, че последните представляват тъкмо надежди за предстоящето и че ние сме препълнени през целия си живот с надежди?

Протарх: Точно това.

Сократ: Хайде тогава отговори ми на следния въпрос във връзка с току-що казаното.

Протарх. На кой?

Сократ: Справедливият, благочестив и благороден мъж не е ли любимец на боговете във всяко отношение?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Тогава? Несправедливият и напълно
40 порочният не е ли неговата противоположност?

Протарх: Иска ли питане?

Сократ: Както казахме току-що, всеки човек е препълнен с многобройни надежди, нали?

Протарх: Как иначе?

Сократ: И тъй всеки от нас храни твърдения, които наричаме надежди, така ли?

Протарх: Да.

Сократ: А освен това и изрисувани илюзии. Човек често се вижда като притежател на голямо количество злато и заедно с него на безброй наслади. При това той съзерцава себе си върху тази картина с изключителна радост.

b Протарх: Иска ли питане?

Сократ: Следователно да твърдим ли, че у благородните се съхраняват по правило верни записи, понеже те са любимци на боговете, а у порочните — точно обратното, или да не твърдим?

Протарх: Трябва да го твърдим.

Сократ: Следователно и у порочните са налице изображения на наслади, но те са някак измамни.

Протарх: Разбира се.

c Сократ: И тъй в повечето случаи порочните се радват на измамни наслади, а благородните — на реални.

Протарх: Неминуемо.

Сократ: От тези твърдения излиза, че в душите на хората са налице измамни наслади, които впрочем твърде смешно наподобяват реалните. Същото се отнася и за болките.

Протарх: Налице са наистина.

Сократ: И тъй на всеки, който има определено мнение, всякога е било присъщо сериозно да държи на него, но понякога това мнение не се основава нито на сегашни, нито на минали, нито на бъдещи факти.

Протарх: Точно така.

d Сократ: И мисля, че тъкмо това е причината за погрешното мнение, както и за съставянето на погрешни мнения. Така ли е?

Протарх: Да.

Сократ: Е? Не трябва ли съответно и към болките и насладите да отнесем същото положение?

Протарх: Кое?

Сократ: Че всекиму, който се радва, дори как да е, винаги е било присъщо да приема сериозно

това, че се радва, макар понякога да се радва на неща, които не са, нито пък са били и често, а може би най-често и на неща, които никога няма да станат.

e Протарх: Пак е така, няма как да е иначе, Сократе.

Сократ: Следователно същото твърдение би могло да се отнесе и към страховете, ядовете и всички подобни чувства. Понякога те могат да бъдат измамни, нали?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Е? Можем ли да разграничим полезните от вредните мнения по друг признак освен измамността?

Протарх: Не можем.

Сократ: Мисля, че и насладите можем да схванем като вредни само в случай че са измамни.

41 Протарх: Говориш съвсем противоположното на истината, Сократе. Смея да кажа, че никой не би възприел болките и насладите като вредни само поради това, че били измамни, а по-скоро понеже нанасят някаква друга голяма и сериозна щета.

Втори вид измамни наслади

Сократ: Добре, за вредните наслади, вредата от които се дължи на порочност, ще говорим малко
b по-късно, ако още имаме желание[29]. Трябва да обсъдим обаче и онези многочислени измамни наслади, които често съществуват у нас и възникват по друг начин[30]. Навярно ще прибегнем до тях за вземане на правилното решение.

Протарх: Разбира се, стига да съществуват.

Сократ: Но според мен те съществуват, Протархе. Мисля, че докато това убеждение се намира при нас, не можем да го оставим необсъдено.

Протарх: Хубаво.

Сократ: Тогава нека отново заемем позиция спрямо твърдението като състезателите!

Протарх: Да стартираме!

Сократ: Нали преди малко казахме, ако не
c ни изневерява паметта, че когато в нас възникнат

т. нар. желания, тогава тялото заедно със своите чувства се разграничава от душата?

Протарх: Спомняме си. Каза се това.

Сократ: И тъй душата се стремеше към състояния, противоположни на състоянието на тялото, а тялото беше източникът на болката или на някаква наслада според това, какво му се случва, нали?

Протарх: Така беше.

Сократ: Тогава помисли какъв извод произтича от това.

Протарх: Кажи.

d Сократ: При такива случаи се налага изводът, че болките и насладите съществуват редом и че усещанията за тях, въпреки че са противоположни, възникват едновременно, както стана ясно преди малко[31].

Протарх: Изглежда, че наистина е така.

Сократ: Не казахме ли още нещо и не бяхме ли на едно мнение и по него?

Протарх: Какво именно?

Сократ: Че както към болката, така и към насладата, могат да се приложат степените „по-голяма“ и „по-малка“, т. е. те принадлежат към вида на безкрайното.

Протарх: Казахме го. И какво?

Сократ: Какъв е начинът да вземем правилно решение във връзка с тях?

e Протарх: В какъв смисъл?

Сократ: Желанието ни да ги преценим ни кара всеки път да разграничаваме коя е по-голяма, коя — по-малка, коя по-силна и коя по-остра от другата: дали болката от насладата, дали една болка от друга болка или една наслада от друга наслада.

Протарх: Да, такива са въпросите, по които желаем да бъдем наясно.

Сократ: Е? Щом гледането отдалеч и отбли-
42 зо замъглява реалността и ни кара да си съставяме погрешни мнения, не се ли получава и с болките и насладите същото, каквото със зрението?

Протарх: Дори в по-голяма степен, Сократе.

Сократ: Сега се натъкваме на противоположното нещо спрямо предходното[32].

Протарх: Какво имаш предвид?

Сократ: Тогава пргрешните и правилните мнения придаваха и на болките или насладите собственото си свойство.

b Протарх: Съвсем вярно.

Сократ: А сега последните се влияят само от това, дали ги наблюдаваме отблизо или отдалеч[33] и дали ги поставяме редом едни с други — край болката насладите изглеждат по-големи, а с болките от това, че се намират край наслада, се случва обратното.

Протарх: Тъкмо това произтича от казаното.

Сократ: Следователно, като отделиш от тях частта, която ги кара да изглеждат по-големи или по-малки, отколкото са в действителност, няма да кажеш за частта, която ни се привижда, но не съ-
c ществува, че е реална, нито пък ще смееш да твърдиш, че болката или насладата, която спада към тази част, е реална или истинска.

Протарх: Не, разбира се.

Трети вид измамни болки и наслади

Сократ: Тогава нека продължим, за да видим дали ще срещнем в живите същества още по-измамни болки и наслади от предишните.

Протарх: Какво имаш предвид? Кои са те?

Сократ: Вече се спомена много пъти, че при нарушаване на естественото състояние в отделния организъм поради процеси на съединяване и раз-
d деляне, насищане и изпразване и растеж и загиване възникват болки, страдания, мъки и всякакви други неща с подобни названия.

Протарх: Да, това бе споменато много пъти.

Сократ: А когато организмите отново възвръщат естественото си състояние, това положение приехме да наричаме помежду си „наслада“.

Протарх: Правилно.

Сократ: Ами ако се случи тялото да не претърпява нищо подобно?

Протарх: Кога би могло да се случи това, Сократе?

e Сократ: Въпросът, който сега зададе, Протархе, няма нищо общо с темата.

Протарх: Защо?

Сократ: Защото с него няма да ми попречиш да отправя повторно въпроса си.

Протарх: Кой въпрос?

Сократ: И тъй, ако тялото не претърпява нищо подобно, Протархе, какъв извод се налага за нас от това?

Протарх: Ако тялото не прави движение в никоя от двете посоки ли казваш?

Сократ: Да.

Протарх: Ясно е, че при такова положение никога не би възникнала нито наслада, нито някаква болка, Сократе.

43 Сократ: Прекрасно отговори. Но според мен ти си на мнение, че е неизбежно да изпитваме постоянно едно от двете, както твърдят мъдреците. Според тях всичко тече постоянно нагоре или надолу[34].

Протарх: Така казват и ми се струва, че не говорят глупости.

Сократ: Естествено, та те не са глупави. Аз обаче искам да се дръпна от пътя на твърдението, което се носи насреща ни. Мисля да прибягам ето тук — бягай и ти с мен!

Протарх: Кажи къде?

Сократ: И така нека на тях да кажем, че твърдението им е вярно. Но ти ми отговори дали живото същество, с което става нещо, винаги по-
b лучава усещане за всичко, което претърпява, и дали растежът не протича незабелязано за всички нас и дали подобните процеси не се извършват, без да усетим, или е точно обратното?

Протарх: Точно обратното е, разбира се. За малко да се изплъзнат от вниманието ни всички тези неща.

Сократ: Следователно не се изразихме правилно, когато казахме преди малко, че възходящите и низходящите промени причиняват наслади и болки.

Протарх: Не, разбира се.

c Сократ: Твърдението ще стане по-правилно и по-неуязвимо по следния начин.

Протарх: Как?

Сократ: Големите промени ни причиняват болка и наслада, докато умерените и малките въобще не причиняват която и да било от двете.

Протарх: Така е по-правилно, отколкото по предишния начин, Сократе.

Сократ: Следователно, щом е така, отново се връщаме към току-що споменатия живот.

Протарх: Към кой?

Сократ: За който казахме, че е свободен от болка и лишен от радости.

Протарх: Точно така.

Сократ: Тогава да приемем съществуването на три вида живот — на един, изпълнен с наслада, на друг — изпълнен с болка, и на още един,
d който не е нито като единия, нито като другия. Ти какво би казал за всичко това?

Протарх: И аз не бих казал друго, освен че съществуванията биват три вида.

Сократ: Следователно отсъствието на болка не би ли било равностойно на радост?

Протарх: Как така?

Сократ: Когато чуеш, че най-приятното от всички неща е да прекара човек целия си живот без болка, какво разбираш под това?

Протарх: Според мен под това се разбира, че отсъствието на болка е приятно.

e Сократ: Вземи три неща, няма значение кои — за да си послужим с по-красиви имена, да наречем едното злато, другото сребро, а третото да не е нито едното, нито другото.

Протарх: Хубаво.

Сократ: Възможно ли е третото, което не прилича на никое, да стане едно от двете — било злато, било сребро?

Протарх: Разбира се, че не.

Сократ: Тогава не би било правилно да наричаме приятен или болезнен и умерения живот, независимо дали някой предполага, или твърди това, ако искаме да се придържаме към правилния начин на разсъждение.

Протарх: Разбира се, че не би било правилно.

44 Сократ: Обаче, приятелю, ние сме свидетели, че хората говорят и мислят така.

Протарх: Безспорно.

Сократ: Дали те смятат, че са радостни тогава, когато не страдат?

Протарх: Така поне казват.

Сократ: Следователно те смятат, че тогава са радостни. Иначе не биха го казвали.

Протарх: Може би.

Сократ: Но мнението им за радостта е погрешно, ако отсъствието на болка е наистина нещо различно от радостта.

Протарх: Различни се оказаха наистина.

Съществуват ли реални наслади? Смесените наслади на тялото

Сократ: Тогава да се спрем ли на три неща в нас, както преди малко, или само на две — на болката като зло за хората и на състоянието без

b болка, което наричат приятно и което само̀ по себе си представлява благо?

Протарх: Защо си задаваме сега сами тези въпроси, Сократе? Не разбирам.

Сократ: В действителност ти не разбираш враговете на нашия Филеб[35], Протархе.

Протарх: Какви врагове имаш предвид?

Сократ: Твърди се, че те са твърде ерудирани в областта на естествените науки и изцяло отричат съществуването на наслади.

Протарх: Така ли?

c Сократ: Всичко, което учениците на Филеб наричат наслади, за тях представлява отдих от страданията.

Протарх: Съветваш ли ни да вярваме на тези хора, Сократе, или не?

Сократ: Съветът ми е да не им вярваме, ами да използуваме тяхното гадателско умение на хора, които гадаят не според правилата на изкуството, а подтиквани от известна неприветливост в нелишената им от благородство природа, заради която те са възневидели насладата и са я обявили

за нещо нездраво дотам, че дори и привличащия
елемент в нея считат не за наслада, а за магьосни-
d чество. Впрочем в това отношение би могъл да
извлечеш някаква полза от тях, като се съобразиш
и с останалите им неприветливи черти. След това
ще научиш и кои наслади са реални според мен с
цел да решаваме въз основа на сравнение, след ка-
то сме се запознали с характера на насладата спо-
ред двата начина на разсъждение.

Протарх: Правилно.

Сократ: Нека минем по стъпките им, сякаш
са наши съюзници, и да видим накъде водят сле-
дите на тяхната неприветливост! Мисля, че те каз-
ват нещо подобно, като започват отдалеч: ако по-
e желаем да познаем естеството на някакъв вид, на-
пример на твърдото, как бихме го схванали по-
добре: дали като разглеждаме най-твърдите неща,
или далеч по-малко твърдите? Трябва да отговаря-
ме на тези неприветливи хора също като на мен,
Протархе.

Протарх: Съгласен съм и им отговарям, че
трябва да се гледат първите в редицата неща.

Сократ: Следователно, ако пожелаем да ви-
дим каква природа има родът на насладата, не
трябва да се обръщаме към незначителните нас-
45 лади, а към онези, които биват наричани върховни
и изключителни.

Протарх: Всеки би се съгласил с теб по то-
зи въпрос.

Сократ: Добре тогава, обикновените наслади,
които наричаме често и най-големи, не са ли свър-
зани с тялото?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Те у страдащите от болести ли са
по-големи и нарастват, или у здравите? Да внима-
b ваме да не отговаряме прибързано, за да не се пре-
пънем някъде. Може би ще отговорим, че у здра-
вите.

Протарх: Логично е.

Сократ: Е? Не са ли най-големи насладите,
предшествувани от много силни желания?

Протарх: Това е истина.

Сократ: Ами вдигналите температура и за-

болелите от подобни болести не усещат ли по-силно жаждата, студа и всички останали страдания, на които обикновено бива изложено тялото, и след като са познали по-отблизо нуждата, няма ли да изпитат по-голяма наслада при удовлетворяването ѝ? Или няма да твърдим, че това е истина?

Протарх: Струва ми се напълно вярно казаното от теб сега.

c Сократ: Е? Смяташ ли за правилно твърдението, че ако някой пожелае да се запознае с най-големите наслади, трябва да наблюдава не здравите, а болните? Гледай да не останеш с впечатление, че възнамерявам да те питам дали тежко болните имат повече радости от здравите, а разбери, че издирвам степента на насладата и мястото, където тя бива винаги най-силна. Защото казахме, че трябва да проумеем нейната природа и начина, по който гледат на нея онези, които изцяло отричат съществуването ѝ.

d Протарх: Изцяло следвам мисълта ти.

Сократ: Можеш не по-зле и да я поведеш, Протархе. Отговори ми сега: в необуздаността ли виждаш по-големите наслади — нямам предвид повечето на брой, а открояващите се по сила и големина, — или в умерения живот? Кажи, след като внимателно размислиш.

Протарх: Разбрах какво искаш да кажеш и откривам голяма разлика между двата случая. Въздържаните биват обуздавани постоянно и от
e призива във формулата „нищо прекалено"[36], на който се отзовават. Извънмерното наслаждение на безумните и необузданите, от друга страна, ги вкарва в лудост и ги превръща в обект на клюки.

Сократ: Добре. Щом е така, ясно е, че най-големите наслади, както и най-големите страдания, произлизат от определена порочност на душата и тялото, а не от добродетелта.

Протарх: Точно така.

Сократ: Следователно трябва да отделим някои от тези наслади и да видим въз основа на каква тяхна черта ги наричаме най-големи.

46 Протарх: Необходимо е.

Сократ: Разгледай насладите при следните болести и чертите, които те притежават.

Протарх: При кои болести?

Сократ: Насладите при срамните болести, които т. нар. неприветливи хора изключително мразят.

Протарх: Какви са тези наслади?

Сократ: Например облекчаването на сърбежа чрез чесане и останалите подобни, когато не помага друго лекарство. Как да назовем, за бога, това преживяване? Наслада или болка?

Протарх: Изглежда, че то е някакво смесено зло, Сократе.

b Сократ: Разбира се, не приведох примера заради Филеб. Но ако не разгледаме тези наслади, както и другите, свързани с тях, смея да кажа, че никога не бихме могли да разрешим изследвания сега въпрос.

Протарх: Тогава трябва да се насочим към насладите от този род.

Сократ: За онези, които влизат в сместа на болката и насладата, ли говориш?

Протарх: Именно.

Сократ: И тъй някои смеси засягат тялото и
c стават в самите тела, а други засягат душата и стават в душата. Освен това ще открием, че страданията както на тялото, така и на душата са смесени с наслади, като съчетанието на двете понякога бива наричано наслада, а понякога — болка.

Протарх: Как така?

Сократ: Винаги, когато човек по време на възстановяване или влошаване на състоянието изпитва едновременно противоположни усещания — ту се загрява, при все че зъзне, ту го облива студена вълна, макар че гори, и се стреми, мисля, да задържи едното състояние, а от другото — да се освободи, та тази т. нар. сладостно-горчива смес, ако е съпроводена и с голяма продължителност, причинява раздразнение, а в последствие
d и нечовешко възбуждане.

Протарх: Току-що казаното е напълно вярно.

Сократ: Следователно при тези смесвания болките и насладите понякога са в равно съотношение, а друг път — в неравно, нали?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Към онзи случай, когато болките
преобладават над насладите, причисли т. нар.
сърбежи и гъделичкания. Когато при тях възпа-
лената и пламнала част се намира вътре и хората
не могат да я достигнат с разтриване или чесане,
което само дразни повърхността на кожата, в та-
е къв случай те доближават засегнатите части
до огън в парните бани, което редуват с изстуд-
яване. Това понякога доставя изключително удоволствие, а понякога — взаимно противоположни усещания отвън и отвътре, болки, смесени с наслади, при което ту едните вземат връх, ту другите, понеже отлаганията биват разпръсквани насила, а разпръснатите елементи — събирани в едно. Това причинява едновременно болки и наслади.

47 Протарх: Съвсем вярно.

Сократ: А когато при такива случаи по-голям дял в сместта получи насладата, докато по-ниският процент болка гъделичка и причинява леко раздразнение, тогава преобладаващият поток на наслада възбужда: понякога той кара човека да подскача, да мени цвета си, изражението си, разбърква дишането му и предизвиква пълно умопомрачение, както и изтръгва безумни викове, нали?

b Протарх: Да, наистина.

Сократ: И освен това, приятелю, тя кара човека да твърди за себе си, а другите — да твърдят за него, че умира от удоволствие при тези наслади. А според мен в абсолютно всички случаи човек преследва тези удоволствия толкова по-ревностно, колкото е по-необуздан и по-неразумен, нарича ги върховни и причислява към най-големите щастливци онзи, който постоянно живее сред най-голям брой от тях.

Протарх: Ти засегна всичко, което представлява мнение на повечето хора, Сократе.

c Сократ: Поне що се отнася до смесените насла-

ди, Протархе, получени от съвместните изживявания на телесната повърхност и вътрешност. А що се отнася до случаите, когато душата участвува с противоположни на тялото преживявания, когато успоредно с неговата наслада изпитва болка и успоредно с неговата болка — наслада, така че двете се смесват неразличимо, тях обсъдихме порано по следния начин: когато човек се изпразва, той копнее за насищане и се радва на надеждата, докато при изпразване страда. Но сега ще кажем
d онова, което тогава не посочихме, а именно че при всички необозрими по количество случаи, когато между душата и тялото има несъгласие, се получава една-единствена смес между болка и наслада.

Протарх: Смятам, че си напълно прав.

Смесените наслади на душата. Въздействие на драматическите представления

Сократ: И тъй остава ни още един вид смес между болка и наслада.

Протарх: Кой имаш предвид?

Сократ: При който често твърдим, че самата душа влиза в някакво съединение със самата себе си.

Протарх: Въз основа на какво твърдим това?

e Сократ: Не причисляваш ли гнева, страха, копнежа, плача, страстта, завистта, злорадството и подобните на тях чувства към страданията на самата душа?

Протарх: Причислявам ги.

Сократ: Дали няма да открием, че те са наситени с неописуеми наслади? Или е необходимо да си припомняме стиха:

„нека пропадне гневът, който в лудост и мъдрия хвърля, бидейки много по-сладък от течния мед на пчелите...“[37]

48 и това, че във воплите и копнежите болките и насладите се преливат?

Протарх: Да, оказва се, че всичко е точно така, не иначе.

Сократ: А сещаш ли се за трагическите пред-

ставления, когато зрителите се радват през сълзи?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Осъзнаваш ли, че състоянието на душите ни и при наблюдаването на комедиите представлява смес от болка и наслада?

Протарх: Не проумявам много добре.

b Сократ: Защото никак не е лесно да се осъзнае всеки път наличието на подобно чувство, Протархе.

Протарх: Никак даже, както ми се струва на мене поне.

Сократ: Нека тогава да се заемем с този въпрос именно понеже е неясен, за да може човек в други случаи да проумее по-лесно сместа между болка и наслада.

Протарх: Говори тогава!

Сократ: Като едно от страданията на душата ли ще окачествиш току-що споменатото злорадство или иначе?

Протарх: Така.

Сократ: Но злорадият ще проличи по радостта, която изпитва при бедите на ближните си.

c Протарх: Несъмнено.

Сократ: А състоянието на невежество, което наричаме глупост, е зло.

Протарх: Вярно е.

Сократ: Щом е така, виж каква е природата на смешното!

Протарх: Кажи, моля те.

Сократ: В общи линии то е вид порочност, получила названието си по определено състояние на ума. Впрочем за всяка порочност е характерно обратното на онова, което се споменава в надписа от Делфи.

Протарх: Имаш предвид „познай себе си" ли, Сократе?

d Сократ: Именно. От надписа излиза, че обратното на казаното в него би било човек изобщо да не познава себе си.

Протарх: Вярно е.

Сократ: Протархе, опитай се да разчлениш същото състояние на три!

Протарх: Какво имаш предвид? Сигурен съм, че не мога да го сторя.

Сократ: Искаш да кажеш, че сега аз трябва да извърша разчленяването, така ли?

Протарх: Това искам да кажа и нещо повече — моля те да го направиш.

Сократ: Нали всеки един от невежите хора неизбежно си навлича този недостатък по три линии.

Протарх: Какви?

e Сократ: Най-напред по линия на богатството, като си въобразява, че е побогат, отколкото е в действителност.

Протарх: Много са наистина хората, които страдат от подобна заблуда.

Сократ: Още повече са онези, които се мислят за по-велики, по-красиви и за нещо значително повече по отношение на всичките си телесни качества от онова, което действително представляват.

Протарх: Точно така.

Сократ: А най-многобройни са, мисля, онези, които са в заблуда по отношение на третото, разположено в душата богатство — те виждат в добродетелта своето превъзходство, без да го имат.

Протарх: Да, наистина.

49 Сократ: А от всички добродетели множеството не си ли преписва предимно мъдростта, въпреки че гъмжи от раздори и измамна лъжемъдрост?

Протарх: Несъмнено.

Сократ: Човек с основание би нарекъл всеки подобен недостатък зло.

Протарх: Разбира се.

Сократ: Тогава ни остава още да разчленим на две само този недостатък, Протархе, ако искаме да проследим смесването на болка и наслада в неуместното злорадство, възбудено в хода на
b игра[38]. Питаш как да го разчленим на две ли? Всички, които глупаво се самозаблуждават с това погрешно мнение за себе си, подобно на всички останали хора, неизбежно се числят било към силните и властните, било към обратното.

Протарх: Неизбежно.

Сократ: Тогава отдели по този признак хората, у които високото мнение за себе си е придружено със слабост и неспособност да си отмъстят за подигравките, наречи ги смешни и ще си казал истината. От друга страна, ако наречеш силните и способните да си отмъстят страшни и опасни, съставил си си за тях съвсем правилно c мнение. Невежеството на силните е опасно и позорно: както самото то, така и изображенията му на сцената са вредни за околните. А невежеството, свързано със слабост, бе окачествено и причислено от нас към смешното.

Протарх: Говориш самата истина. Но все пак още не съм наясно какво общо има всичко това със сместа от болки и наслади.

Сократ: Вземи тогава най-напред характера на злорадството.

Протарх: Говори, моля те.

d Сократ: Нали съществува неуместна болка, както и наслада?

Протарх: Неизбежно.

Сократ: Не е неуместно, нито пък е злорадство да ликуваме над бедите на враговете, нали?

Протарх: Не, разбира се.

Сократ: А нима не е несправедливо да не изпитваме болка при вида на бедите на приятелите, ами да ликуваме?

Протарх: Как да не е?

Сократ: Казахме, че невежеството е зло за всеки, нали?

Протарх: Точно така.

Сократ: Когато наши приятели си въобразяват, че са мъдри, красиви и въобще изпаднат в e някое от току-що изброените три състояния на самоизмама, ако са слаби, високото им самочувствие е смешно, а ако са силни — опасно. Или за приятелите ни няма да потвърдим казаното преди малко, че ако някой от тях изпадне в безвредна за останалите самозаблуда, той е смешен?

Протарх: Ще го потвърдим, разбира се.

Сократ: Не сме ли съгласни, че самата самозаблуда представлява зло?

Протарх: Съгласни сме.

Сократ: Разваме ли се, или страдаме, когато се надсмиваме?

50 Протарх: Явно се радваме.

Сократ: А не казахме ли, че насладата от бедите на приятелите бива причинена от злорадство?

Протарх: Неизбежно е.

Сократ: Тогава изводът е, че когато се смеем над смешното у нашите приятели, смесваме наслада със злорадство, т. е. съчетаваме болка с наслада. Още преди се разбрахме, че злорадството представлява болка за душата и след като смехът е наслада, излиза, че двете неща възникват едновременно, в един и същ момент.

Протарх: Вярно е.

b Сократ: Следователно това разсъждение сега ни разкрива, че в оплакваческите песни, а също и в трагедиите и комедиите — не само в представяните на сцената, но въобще във всяка трагедия и комедия от живота, както и в хиляди други случаи, болките и насладите се преливат в едно.

Протарх: Невъзможно е и най-яростният ти противник да не се съгласи с това, Сократе.

Сократ: Вече изтъкнахме копнежа, плача, страха, страстта, завистта, злорадството и оста-
c налите подобни чувства, като казахме, че в тях ще открием смесени често споменаваните сега два елемента, нали?

Протарх: Да.

Сократ: И тъй осъзнаваме ли, че всички обсъдени преди малко въпроси са засягали плача, злорадството и гнева?

Протарх: Как да не осъзнаваме?

Сократ: В такъв случай остават ли много неща за обсъждане?

Протарх: Разбира се, че остават.

Сократ: Защо, мислиш, ти наблегнах найсилно върху сместа на болка и наслада от комедията? Не мислиш ли, че за по-голяма убедителност, понеже след това в страховете, страстите и
d останалите чувства вече е по-лесно да се посочи наличието на смес. Смятах, че като възприемеш това, ще ме оставиш на мира и не ще се на-

лага да се простирам и върху онези чувства, ами просто ще схванеш, че тялото без душата и душата без тялото, както и двете заедно в сферата на чувствата, гъмжат от смесена с болки наслада. И тъй кажи ми сега, ще ме оставиш ли на мира, или ще ме държиш до среднощ? Ще кажа нещо, с което смятам, че ще си издействувам да ме оставиш. За всичко останало ще искам да ти се от-
e чета утре, а сега ми се ще да се насоча към останалите въпроси, свързани с разрешаването на поставения от Филеб проблем.

Протарх: Хубаво, Сократе. Запознай ни с останалите въпроси така, както на теб е угодно.

Видове реални наслади

Сократ: И тъй естественият ред на нещата изисква след смесените наслади да се насочим към чистите.

51 Протарх: Прекрасно.

Сократ: Аз ще се опитам да премина към показването на двама ни кои са те. Защото не вярвам много на онези, които твърдят, че всички наслади представляват отдих от болките, а, както казах, тях привличам за свидетели на тезата ми, че някои наслади са илюзорни, несъществуващи в действителност, и че някои други се представят за големи и многобройни, а всъщност представляват болки, размесени с периоди на отдих между огромните страдания, причинени от безпомощност на тялото и душата.

b Протарх: Но кои наслади трябва да приемем за реални, ако искаме да разсъждаваме правилно, Сократе?

Сократ: Най-вече свързаните с т. нар. красиви цветове и форми, както и с повечето миризми и звуци и въобще с нещата, чието отсъствие е незабележимо и безболезнено, но които ни доставят осезаемо и приятно удовлетворение.

Протарх: Въз основа на какво наричаме тези наслади реални, Сократе?

c Сократ: Сигурно не става ясно веднага онова, което казвам, но трябва да се опитаме да го изясним. Под красотата на формите сега не се стре-

мя да разбирам онова, което биха разбирали по-
вечето хора, а именно красотата на живи същест-
ва или някакви картини; разсъждението ми се от-
нася по-скоро за нещо право или обло и въобще
за повърхностите и обемите, получени с помощта
на пергели, линии и ъгломери. Дано ме разбираш.
За тях аз твърдя, че са красиви не спрямо нещо
друго, както останалите работи, а че са си вечно
d красиви по своята природа и доставят някакви
специфични за тях наслади, които нямат нищо об-
що с насладите от чесането. Има и цветове от
подобен характер. Но разбираме ли, или не?

Протарх: Опитвам се, Сократе. Но все пак
и ти се опитай да говориш малко по-ясно.

Сократ: Впрочем трептенията на меките и
ясни тонове, свързани в един изчистен напев, на-
ричам красиви не спрямо нещо друго, а сами по
себе си. Тесъщо биват придружени от съответству-
ващи на тях наслади.

Протарх: Това е наистина така.

e Сократ: Онзи тип наслади, които са свързани
с обонянието, имат по-слабо отношение към бо-
жественото. Но фактът, че те не са примесени с
неизбежни страдания независимо къде и как би-
ват изживявани, ме кара да ги причисля към пос-
ледната група. И тъй, ако забелязваш, разграни-
чаваме два вида чисти наслади.

Протарх: Забелязвам.

Сократ: Нека тогава прибавим още към тях
52 и насладите от научните занимания, ако, разбира
се, приемем, че не съдържат жажда за знание и
че поначало от жаждата за знание не възникват
страдания.

Протарх: Съгласен съм.

Сократ: Е? Ако сме натрупали знания и по-
късно ги загубим вследствие на забравата, в това
откриваме ли някакви болезнени състояния?

Протарх: Тези болезнени състояния не въз-
b никват по естествен начин, а се пораждат по-ско-
ро от някои размисли над случилото се, когато
нуждата от тези знания причини болка на човека,
който е бил лишен от тях.

Сократ: Ние също, щастливецо, разглежда-

ме сега тъкмо само състоянията, които възникват по естествен начин, без свързаните с тях разсъждения.

Протарх: Тогава е вярно твърдението ти, че забравянето на знанията протича у нас винаги безболезнено.

Сократ: В такъв случай насладите от научните занимания трябва да наречем изчистени откъм страдания и съвсем недостъпни за болшинството хора, а изключително само за малцина.

Протарх: Иска ли питане?

c Сократ: И тъй, щом сме разграничили вече достатъчно чистите наслади от онези, които би било правилно да наречем не съвсем чисти, нека допълним към своето разсъждение, че големите наслади са придружени от неумереност, а малките, напротив — от умереност. Онези наслади, които изискват определенията „голяма“ и „върховна“ независимо дали възникват често или рядко, можем да причислим към класа на безкрайното, чието преминаване през тялото и душата бележим със степените „повече“ и „по-малко“. Насладите, които не изискват тези определения, причисляваме към

d умерените.

Протарх: Напълно си прав, Сократе.

Чистотата като отличителна черта на истината

Сократ: Освен това трябва още да разгледаме и следната черта на насладите.

Протарх: Коя?

Сократ: Какво трябва да приемем за отличителна черта на истината? Чистотата и неподправеността или изключителността, многобройността, големината и задоволителността?

Протарх: Какво целиш с този свой въпрос, Сократе?

Сократ: Да не изпускам от своето внимание нищо, Протархе, когато изследвам дали дадено

e удоволствие и знание е чисто или не, за да може всяко от тях да мине през пробата в чист вид и по този начин да се облекчи преценката за мен, теб и за всички.

Протарх: Много правилно.

Сократ: Хайде тогава, нека разгледаме по какъв начин всички неща, които наричаме чисти: да изберем първо едно от тях и да го изследваме!

53 Протарх: Какво ли да изберем?

Сократ: Ако искаш, нека вземем най-напред рода на бялото!

Протарх: Искам, разбира се.

Сократ: Как и кога бихме получили белота в чист вид? Дали когато бялото е в най-голямо количество, или когато е най-свободно от примеси и в състава му не участвува дори най-малка частица от друг цвят?

Протарх: Явно тогава, когато е най-неопетнено.

b Сократ: Правилно. Следователно няма ли да наречем най-истинско и заедно с това най-красиво от всички останали именно това бяло, а не другото, в което белият цвят е в най-голямо количество?

Протарх: Точно така.

Сократ: И тъй ще бъдем напълно прави, ако кажем, че малкото чисто бяло е едновременно с това по-красиво и по-истинско от многото бяло с примеси.

Протарх: Напълно.

Сократ: Е? Мисля, че няма да имаме нужда от много подобни примери във връзка с нашия разговор върху насладата, защото приведените са достатъчни, за да разберем, че всяка нищожна или еднократна, но изчистена от болка наслада е по-сладка, по-истинска и по-хубава от голямата

c или многократната.

Протарх: Така е, разбира се, примерът ти е достатъчен.

Насладата като процес — контрастът между цел и средство[39]

Сократ: Тогава нека разгледаме следното: не сме ли слушали за насладата, че тя е винаги процес на пораждане и че въобще не притежава битийност? Това поредно схващане се опитват да ни предадат на свой ред едни изтънчени мислители[40], на които трябва да сме благодарни.

Протарх: Защо?

Сократ: Именно това ще разискваме с теб,
d като ти задавам въпроси, скъпи Протархе.

Протарх: Говори и питай, моля те.

Сократ: Съществува двойка неща, едното от които е самò за себе си, а второто постоянно се стреми към нещо друго.

Протарх: Какво говориш? Кои са те?

Сократ: Едното е по рождение винаги на голяма почит, а другото стои по-долу от него.

Протарх: Говори още по-ясно.

Сократ: Виждали сме красиви и благородни юноши заедно с техните мъжествени влюбени.

Протарх: Разбира се.

Сократ: Потърси сред всичко, което наричаме
e съществуващо[41], други две неща, подобни на тази двойка.

Протарх: И трети път ли да те моля? Изричай по-ясно онова, което искаш, Сократе.

Сократ: Не искам да кажа нищо особено, Протархе. Нашият разговор ни погажда шеговит номер, но същността му е тази, че част от съществуващите неща е налице постоянно заради нещо друго, а втора част представлява винаги онова, заради което първата съществува.

Протарх: С мъка те разбрах, и то благодарение на честите повторения.

54 Сократ: Навярно в хода на разговора ще разберем още по-добре, дете.

Протарх: Възможно е.

Сократ: Нека вземем тогава следните две неща.

Протарх: Кои?

Сократ: Пораждането на всичко, от една страна, и битието, от друга.

Протарх: Приемам твоята двойка — битие и пораждане.

Сократ: Прекрасно. Какво да твърдим тогава — кое от тях заради кое е: дали сътворяването е заради битието или битието заради сътворяването?

Протарх: Дали онова, което се нарича битие, е такова, каквото е, заради сътворяването — това ли питаш сега?

Сократ: Очевидно това.

b Протарх: За бога! Защо не вземеш да ме попиташ и такова нещо: „Кажи ми, Протархе, заради корабите ли твърдиш, че е корабостроенето, или че корабостроенето е заради корабите“ и всякакви такива?

Сократ: Тъкмо това имам предвид, Протархе.

Протарх: Тогава защо не си отговори сам, Сократе?

Сократ: Защо не? Ти обаче също вземи участие в диалога.

Протарх: Разбира се.

c Сократ: И тъй аз твърдя, че всеки си осигурява средствата, необходимите инструменти и целия материал с оглед на сътворяването и всяко сътворяване протича с оглед на съответното битие, тъй че сътворяването като цяло е налице заради битието като цяло.

Протарх: Съвсем ясно.

Сократ: Следователно, щом насладата е пораждане, тя неизбежно се поражда заради някакво битие.

Протарх: Безспорно.

Сократ: Средството предполага винаги някаква цел и тя се намира в обсега на благото. А средството, благородни, трябва да поставим в обсега на нещо друго.

Протарх: Няма друг начин.

d Сократ: Следователно, щом насладата е процес, ще я класифицираме правилно, ако я поставим в обсега не на благото, а на нещо друго, нали?

Протарх: Съвсем правилно.

Сократ: И тъй, както казах и в началото, трябва да сме благодарни на онзи, който е обявил, че насладата представлява процес на пораждане и не притежава никаква битийност. Явно той осмива всички, които твърдят, че насладата е благо.

Протарх: Именно.

e Сократ: Нещо повече, той ще осмива всеки път и онези, които постигат своята цел чрез споменатите пораждания[42].

Протарх: Как така? Кои имаш предвид?

Сократ: Имам предвид онези, които при уто-

ляване на глад, жажда или друго от лишенията, утолявани в процеса на пораждане[42], изпитват радост от пораждането, сякаш то е наслада, и твърдят, че не биха приели да живеят без глад и без жажда, както и без да изпитват всички онези усещания, които са последица от тези и подобните лишения.

55 Протарх: Те наистина отговарят на твоето описание.

Сократ: И тъй всички бихме потвърдили, че обратното на пораждането е загиването.

Протарх: Неизбежно.

Сократ: Излиза, че като предпочита подобен живот, човек е избрал загиването и пораждането, а не онзи трети начин на живот, в който не присъствува нито радост, нито страдание, а само разум в най-чист вид.

Протарх: Както изглежда, Сократе, получават се много нелогични изводи, в случай че човек приеме насладата за благо.

Сократ: Много — затова нека добавим и още нещо!

Протарх: Какво?

b Сократ: Не е ли абсурдно да не съществува благо и красота сред телата или многобройните останали вещи, а само в душата? А в нея само насладата ли представлява благо? Нима мъжеството, скромността, разумът и останалите добродетели, с които разполага душата, не представляват благо? Освен това ни се налага да твърдим, че онзи, който не изпитва радост, а страда, е лош, докато страда, макар и да е изключително благороден човек, и, обратното — че онзи, който се радва, е толкова по-напреднал в добродетелта, колкото по-

c силна радост изпитва, когато се радва.

Протарх: Всичко това, Сократе, е невероятен абсурд.

Видове знания

Сократ: Боя се да не излезе, че насладата се стремим да изследваме изчерпателно по всевъзможен начин, а ума и знанието — щадим силно. Нека го почукаме[43], както му е редът, от всички страни, да не би някъде да има пукнатина, и да следим къ-

де е най-чисто по своето естество, за да използуваме при съпоставката най-представителните части както на ума и знанието, така и от насладата.

Протарх: Правилно.

d Сократ: И тъй мисля, че една част от знанието, което изучаваме, е техническо, а друга част е свързано с образованието и възпитанието. Не е ли така?

Протарх: Така е.

Сократ: Нека обсъдим най-напред техническите познания — дали едни от тях имат по-близко родство със знанието, а други — по-далечно и дали трябва едните да приемем за идеално чисти, а другите — за по-малко чисти.

Протарх: Без съмнение това е необходимо.

Сократ: Тогава следва ли да отделим настрана изкуствата, които имат първостепенно значение във всяко техническо познание?

Протарх: Кои изкуства имаш предвид? Как да ги отделим?

e Сократ: Имам предвид например това, че ако човек отдели от всички знания аритметиката и изкуството за мерене и теглене, от тях не би останало, така да се каже, почти нищо.

Протарх: Почти нищо наистина.

Сократ: От тях би останало налучкването и тренирането на сетивата чрез опита и чрез известно упражнение, успоредно с което хората прибягват и до интуитивните си способности — съчетание, което мнозина наричат изкуства, макар че то представлява
56 усъвършенствувана с труд и усилие физическа сила.

Протарх: Твърденията ти са неоспорими.

Сократ: И тъй пълна с елемент на налучкване е най-напред музиката, която нагажда съзвучията не чрез измерване, а чрез усет, придобит с упражнение; от областта на музиката това се отнася за цялата авлетика, както и за китаристиката, която търси дължината на всяка струна според нейното звучене, така че несигурният елемент силно преобладава, а сигурният е нищожен.

Протарх: Съвсем вярно.

b Сократ: Същото съотношение ще открием и

при лечителското, земеделското, кормчийското и военачалническото изкуство.

Протарх: Разбира се.

Сократ: Мисля, че строителното изкуство си служи с най-много прибори за измерване и инструменти, които допринасят за голямата му точност и му придават по-голяма научност в сравнение с повечето други знания.

Протарх: Къде използува тези инструменти?

Сократ: В корабостроенето, домостроителството и в много други области, в които се борави с дърво. Мисля, че то си служи с линия, пергел, от-
c вес, дърводелски шнур и с някакво хитро измислено менгеме.

Протарх: Точно така е, Сократе.

Сократ: Нека разделим тогава т. нар. изкуства на две — едните, които работят с по-малка точност, да причислим към музиката, а онези, които работят с по-голяма — към строителството.

Протарх: Нека бъде така.

Сократ: Да приемем за най-точни сред тях онези изкуства, които преди малко нарекохме първостепенни[44].

Протарх: Явно имаш предвид аритметиката и онези изкуства, които току-що назова заедно с нея.

d Сократ: Точно така. Но, Протархе, не следва ли да разделим и тях на два вида? Как мислиш?

Протарх: На какви два вида?

Сократ: Първо, що се отнася до аритметиката, не трябва ли една част от нея да наречем популярна, а друга част — философска?

Протарх: Въз основа на какъв признак би разграничил човек единия вид аритметика от другия?

Сократ: Съществува немалка разлика между тях, Протархе. Едните аритметици правят изчисления с неравни монади — напр. с две войски и два вола и въобще с две от най-малките или две от най-
e големите неща. Другите обаче не биха ги последвали, преди да се уверят, че между отделните монади в множеството не съществува никаква разлика.

Протарх: С пълно основание твърдиш, че съществува значително различие между занимаващите се с аритметика, така че е оправдано тя да се дели на два вида.

Сократ: Какво тогава? Изкуството за смятане и мерене в строителството и търговията еднакво ли трябва да наречем с геометрията и изчисленията, прилагани във философията, или да поставим
57 разграничение и между тях?

Протарх: Ръководейки се от предходното разсъждение, бих гласувал да приемем по две разновидности и на всяко от тези изкуства.

Сократ: Правилно. Разбираш ли защо извадихме наяве тези неща?

Протарх: Възможно е, но бих искал ти да формулираш отговора на зададения въпрос.

Сократ: И тъй струва ми се, че този наш раз-
b говор стигна дотук в резултат на търсене, което в самото начало засягаше насладите, а сега изследва чистотата на едно знание спрямо друго[45], както по-рано изследваше чистотата на една наслада спрямо друга.

Протарх: Напълно е ясно, че са такива причините, заради които бяха подети тези въпроси.

Сократ: Е? Предишната част от разговора не разкри ли, че различните изкуства, които са за различни неща, биват по-точни и по-неточни едни спрямо други?

Протарх: Именно.

Сократ: А след това той[46] не назова ли с едно име някакво изкуство, не ни ли накара да го възприемем като едно, за да повдигне после въп-
c роса, дали то не се разделя на два вида по степен на яснота и чистота и дали видът с по-голямата точност е практикуван от философстващите или от нефилософстващите?

Протарх: Струва ми се, че именно тези въпроси повдигна.

Сократ: И какъв е отговорът ни, Протархе?

Протарх: Сократе, открихме удивителна по големината си разлика между отделните знания по отношение на тяхната точност.

Сократ: Това ще ни облекчи ли в отговора?

Протарх: Иска ли питане? Можем да твърдим, че разгледаните от нас изкуства далеч превъзхождат останалите, а измежду самите тях онези, които са плод на неуморното усилие на действително философствуващите, се открояват по точността и верността на своите мерки и числа.

Сократ: Нека бъде по твоему и доверявайки се на теб, ще отговорим смело на умелите в изопачаване на думите[47], че...

Протарх: Какво?

Сократ: ...че съществуват две изкуства за броене, две за измерване и т. н. — много подобни изкуства със същата раздвоеност, скрита под едно общо наименование.

e Протарх: Нека дадем на онези, които наричаш умели, този отговор и да им пожелаем „на добър час", Сократе.

Сократ: И тъй това ли са науките, които наричаме най-точни, Протархе?

Протарх: Да, разбира се.

Сократ: Но умението да се води разговор би ни обърнало гръб с презрение, ако над него поставим някое друго изкуство.

Протарх: А как трябва да наречем това умение?

58 Сократ: Ясно е, че всеки би разпознал поне[48] онова, за което говорим сега. Защото всички, които разполагат макар и с малко разум, поддържат мнението, че познанието за битието, действително съществуващото и вечно тъждественото на себе си е далеч най-истинното във всяко едно отношение. А ти как мислиш? Как би се произнесъл по този въпрос, Протархе?

Протарх: Чувал съм, Сократе, много пъти Горгий да повтаря, че изкуството за убеждаване превъзхождало в голяма степен останалите изкуства, защото превръщало всички в свои роби с добро, а не насила и защото било далеч най-възвишеното от всички тях — не бих искал сега да вляза в противоречие нито с теб, нито с него.

Сократ: Струва ми се, че искаше да кажеш „на оръжие", но се оттегли засрамен.

Протарх: Нека е така, щом ти се струва.

Сократ: Да не съм аз виновен, че ти не ме разбра добре?

Протарх: В какво?

Сократ: Скъпи Протархе, въобще не съм се интересувал кое изкуство или коя наука превъзхо-
c жда останалите по значимост, престижност и степен на полезотворност за нас, а от това — коя изследва ясното, точното и най-реалното нещо, дори тя да е незначителна, дори да е незначителна и ползата от нея. От това се интересуваме сега. Но виж — ти няма да си навлечеш и гнева на Горгий, понеже признаваш, че неговото изкуство е призвано да има власт за благото на хората. А ние нека приложим посочения от мен преди малко метод, когато говорихме за бялото: дори да е малко по
d количество, но чисто, то превъзхожда голямото количество, което не е чисто, с това, че е изцяло истинско. И сега нека помислим добре и обсъдим подробно, без да обръщаме внимание нито на каквато и да било полза от науките, нито на тяхната престижност, дали в душите ни съществува способността да обичаме истината и да правим всичко заради нея и нека след внимателно изследване да кажем — бихме ли твърдели, че тази способност[49] съдържа възможно най-чистия елемент ум и разсъдък, или трябва да търсим друга, по-изявена от нея в това отношение.

e Протарх: Размислям и установявам, че е трудно да се допусне друга наука или изкуство да се доближава до истината повече от нея.

Сократ: Когато изрече току-що казаното, беше ли ти идвало наум, че повечето изкуства, както и онези, които се занимават с тях, се опират
59 преди всичко на мнения и че упоритите им търсения са все в областта на мнението? Дори някой да смята, че изследва проблемите на естеството, той изследва цял живот проблемите на вселената: как е възникнала, на какви влияния е подложена и какви влияния упражнява[50] — знаеш ли това? Можем ли да го твърдим, или не?

Протарх: Можем.

Сократ: Следователно подобен човек между нас е насочил усилието си не към вечно съществу-

ващото, а към онова, което възниква, ще възникне и е възникнало.

Протарх: Съвсем вярно.

Сократ: Бихме ли твърдели, че се откроява
b с изключително обективна истинност някое от нещата, които никога не са съдържали, не ще съдържат, а и в момента не съдържат постоянен елемент?

Протарх: Това не е възможно.

Сократ: Тогава във връзка с неща, които не притежават абсолютно никаква устойчивост, как и каква сигурност бихме могли да постигнем ние?

Протарх: Мисля, че никаква.

Сократ: Излиза, че във връзка с тях не съществува и разум или знание, което да се отличава с голяма обективност.

Протарх: Изглежда, че не съществува.

Сократ: В такъв случай трябва да оставим окончателно настрана и теб, и мен, и Горгий, и Филеб и да свидетелствуваме с разсъждението си в подкрепа на следното . . .

c Протарх: А именно?

Сократ: . . . че устойчивото, чистото, истинното и онова, което наричаме неподправено, е свързано с вечно тъждествените на себе си и едновременно напълно лишени от примеси неща, както и с най-родствените на тях. Всичко останало трябва да бъде наречено второстепенно и маловажно.

Протарх: Казваш самата истина.

Връщане към въпроса за благото в смесения живот

Сократ: Не е ли редно на тези изключително прекрасни неща да дадем и изключително прекрасни имена?

d Протарх: Естествено.

Сократ: Не са ли „ум“ и „разсъдък“ най-уважаваните названия?

Протарх: Да.

Сократ: Тогава може да се каже с основание, че тяхното най-подходящо място е в размишленията над действително съществуващото.

Протарх: Безспорно.

Сократ: Всъщност аз още в началото предло-

жих на вниманието ви не други, а тъкмо тези названия.

Протарх: Разбира се, Сократе.

Сократ: Много добре. Ако някой каже, че разумът и насладата стоят готови за смесване пред
e нас като пред зидари, които имат материалите, от които или с които трябва да строят, той би направил удачно сравнение.

Протарх: Напълно.

Сократ: След всичко това не трябва ли да се заемем със смесването?

Протарх: Разбира се.

Сократ: А няма ли да е по-правилно преди това да си кажем и повторим ...

Протарх: Какво?

Сократ: Нещата, които споменахме и преди. Мисля, че е на място поговорката, според която
60 хубавото трябва да се повтаря два, три пъти и още веднъж.

Протарх: Разбира се.

Сократ: Но да продължаваме, за бога! Мисля, че нещата тогава бяха формулирани някак така...

Протарх: Как?

Сократ: Филеб твърди, че насладата представлява уместна цел за всички живи същества и че всички те трябва да се стремят към нея и дори че благото за всички тях е самата наслада; според
b него е правилно тези две неща да бъдат приети за едно и за еднакви по природа. Сократ от своя страна твърди, че тези неща не са едно, а две, както сочат и названията им, и че благото и насладата имат различна природа, като повече допирни точки с категорията благо има разумът, а не насладата. Не бяха ли тези твърденията ни и тогава, и сега, Протархе?

Протарх: Именно тези бяха.

Сократ: И тъй не бяхме ли на едно мнение както тогава, така и сега по следния въпрос?

Протарх: По кой?

Сократ: Благото по своето естество изпъква сред останалите неща със следното.

c Протарх: С какво?

Сократ: Съществото, което го притежава завинаги, изцяло и неоспоримо, не се нуждае повече от нищо, то е постигнало съвършена задоволеност. Не е ли така?

Протарх: Така е, разбира се.

Сократ: А не се ли опитахме в хода на разговора да разграничим и свържем с живота на всеки човек поотделно насладата без примес на разум, както и разума без ни най-малък елемент наслада?

Протарх: Така беше.

Сократ: Решихме ли тогава, че някое от тези
d съществувания задоволява някого?

Протарх: Никого, разбира се.

Сократ: Ако сме сбъркали нещо тогава, нека някой вземе сега думата, за да ни поправи. Нека причисли към една и съща идея паметта, разума, знанието и правилното мнение и да помисли дали някой би приел да има или да получи нещо без тези способности, макар и наслада, дори тя да е изключителна и върховна: без правилното мнение, че й се наслаждава, без въобще да разбира какво чувство е изпитал, а също така без дори и най-краткия спомен за преживяването. Нека каже също
e и за разума — дали някой би приел да бъде разумен без всякаква, дори и краткотрайна наслада и, обратното — дали би предпочел всички наслади без разум пред насладите, съпроводени с известен разум.

Протарх: Не би ги предпочел, Сократе, но няма никаква нужда да преповтаряш често въпроса.

61 Сократ: И тъй съвършеното, предпочитано от всички и върховно благо не се съдържа в никой от двата начина на живот, нали?

Протарх: Не, разбира се.

Сократ: Тогава трябва да доловим ясно благото или поне някои негови очертания, за да има на какво да присъдим втората награда според казаното.

Протарх: Напълно си прав.

Сократ: А не поехме ли вече по някакъв път към благото?

Протарх: По кой?

Сократ: Когато някой търси определен човек и най-напред научи къде се намира жилището, в което живее, това би представлявало голяма крачка към намирането на търсения.

Протарх: Безспорно.

Сократ: Разговорът и сега, както в началото, ни даде да разберем, че не бива да търсим благото в несмесения живот, а в смесения.

Протарх: Точно така.

Сократ. Повече надежда ли има онова, което търсим, да е изразено по-ясно в добре смесеното, отколкото в недобре смесеното?

Протарх: Много повече.

Сократ: Тогава нека извършим смесването,
c Протархе, като се помолим на боговете независимо кой от тях има честта да покровителствува смесването — Дионис, Хефест или някой друг бог.

Протарх: Непременно.

Сократ: Да си представим, че сме някакви виночерпци и имаме на разположение две струи: една с мед, която отговаря на насладата, и друга — с отрезвяваща, лишена от вино, обикновена здравословна вода, съответствуваща на разума. Ето тези две струи трябва да се помъчим да размесим възможно най-хубаво.

d Протарх: Разбира се.

Знания и наслади в състава на блажения живот

Сократ: Виж тогава най-напред дали чрез смесването на всичката наслада с всичкия разум бихме получили най-доброто съчетание.

Протарх: По всяка вероятност.

Сократ: Но така не е безопасно. Мисля, че бих могъл да изкажа някакво мнение за начина на по-безопасното смесване.

Протарх: Изкажи го!

Сократ: От разсъжденията ни не излезе ли, че една наслада е по-реална от друга и че едно изкуство борави с по-точни критерии от друго?

Протарх: Иска ли питане?

Сократ: И знанията се различават помежду
e си, понеже едно обхваща възникващите и заги-

ващи обекти, а друго — обектите, които нито възникват, нито загиват, а остават вечно тъждествени на себе си. Последното приехме за по-обективно в сравнение с първото от гледна точка на истината.

Протарх: Съвсем правилно.

Сократ: В такъв случай, ако преди смесването видим кои са най-истинските отрязъци от насладата и знанието, достатъчно ли ще е да смесим тях, за да получим най-предпочитания живот, или се нуждаем и от още нещо освен от тях?

62 Протарх: На мен поне ми се струва, че трябва да постъпим така.

Сократ: Да вземем един човек, който разбира какво представлява справедливостта сама по себе си и редом с това може да изрази своето схващане и нещо повече — разбирането му се простира по подобен начин и върху всички останали неща.

Протарх: Да вземем.

Сократ: Знанието на този човек ще бъде ли достатъчно, ако той има представа за божествената окръжност и божествената сфера сами по себе си, но няма и понятие от тази сфера и тези окръжности в човешкия живот и ако прибягва в строител-
b ството и в останалите изкуства до същите линии и пергели?

Протарх: При наличието само на божествени знания положението ни може да се нарече смешно, Сократе.

Сократ: Какво говориш? Нима трябва да присъединим към общата смес и несигурното, неизчистено изкуство на фалшивата линия и пергел?

Протарх: Налага се, ако желаем всеки път да намираме пътя към дома си[51].

c Сократ: А нима трябва да присъединим и музиката, за която преди малко твърдяхме, че е пълна с налучкване и подражание и е лишена от чистота?

Протарх: Това според мен поне е неизбежно, ако животът ни и занапред следва да си остане някакъв подобен живот.

Сократ: Искаш ли тогава, като вратар, който, притискан и бутан от тълпата, е вдигнал ръце и е разтворил широко вратите, и аз да пусна да се

влеят всички знания и да се смесят в едно — подолното с чисто и обратното?

d Протарх: Аз все още не разбирам, Сократе, какво би загубил човек от приемането и на всички останали знания, щом разполага с първостепенните?

Сократ: Да пусна ли тогава всичките да се влеят в резервоара на Омировия чисто поетичен „въртоп“[52]?

Протарх: Разбира се.

Сократ: Пуснати са. Но трябва отново да се върнем към струята на насладите. Всъщност не ни се отдаде да извършим смесването така, както бяхме замислили, т. е. да започнем с реалните зна-
e ния и наслади, а от любов към всяко знание пуснахме всичките вкупом, и то преди насладите.

Протарх: Това е самата истина.

Сократ: Време е да помислим и за насладите — дали трябва да пуснем и тях вкупом, или да пропуснем първо онези, които са реални?

Протарх: От гледна точка на сигурността е важно да пуснем най-напред реалните.

Сократ: Да ги пуснем тогава! Ами после? Ако някои се окажат задължителни, както беше при знанията, не трябва ли да примесим и тях?

Протарх: Да, мисля, че задължителните трябва.

63 Сократ: Ако можем да кажем сега за насладите същото, което казахме за изкуствата — че е безвредно и полезно да усвоим през живота си всичките, т. е. че е полезно и безвредно за нас да се радваме през живота си на всички наслади, тогава трябва да прибавим към сместа всичките.

Протарх: Какво да кажем за всичко това? Как да постъпим?

Сократ: Не трябва да питаш нас, Протархе, а самите наслади и знания, които си задават едни на други подобни въпроси. . .

b Протарх: Какви?

Сократ: „Скъпи Наслади, ако можем да ви наречем с това име, не бихте ли приели да съжителствувате с целия Разум, вместо да живеете без какъвто и да било Разум?“ Мисля, че на този въ-

прос те неизбежно ще отговорят по следния начин...

П р о т а р х: Как?

С о к р а т: Както говорихме и преди: „Не е нито
възможно, нито изгодно някой род да остане напъл-
но еднороден, като бъде отделен и изолиран. Смята-
c ме за най-добре измежду всичките родове с вся-
ка от нас да съжителствува родът на Знанието за
всичко в цялост и за състоянието на всяка от нас
поотделно в изчерпателност."

П р о т а р х: „Сега говорихте добре" — ще им кажем ние.

С о к р а т: Правилно. След това трябва да се обърнем към разсъдъка и ума. „Искате ли да прибавим към вашата смес наслади?", ще бъде въпросът, който ще зададем на ума и разсъдъка. „Какви наслади?", биха попитали навярно те.

d П р о т а р х: По всяка вероятност.

С о к р а т: На това отговорът ни ще бъде след-
ният: „Освен от онези реални наслади" — ще кажем
ние — „нуждаете ли се още и от общуване с най-
големите и върховни наслади?" А те навярно биха
казали: „Изключено, Сократе. Те ни създават хи-
ляди пречки, нарушават с безумства спокойствието
на душите, в които обитаваме, и поначало не дават
e да се зародим, а родените ни вече рожби за-
триват напълно, като предизвикват забрава с по-
мощта на нехайството. Но насладите, които нарече
реални и чисти, смятай за почти родствени с нас;
редом с тях прибави към сместа и радостите на
здравето и въздържанието и особено онези радости,
които като спътнички на някаква богиня навсякъ-
де съпровождат всяка една добродетел. Голямо не-
доразумение е да се смесват с ума насладите, съпро-
водени винаги с безумие или друг порок, ако човек
иска да получи възможно най-хубавото и еднородно
съчетание или смес, чрез която да се опита да нау-
64 чи какво представлява Благото в човека и във все-
лената, и ако трябва — да отгатне каква идея му
съответствува." Не ще ли кажем, че с тези думи
умът ни е отговорил, без да се посрами, и от свое
име, и от името на паметта и правилното мнение?

П р о т а р х: В пълна степен.

Благото като Красота, Мярка и Истина в смесения живот

b Сократ: Но и следното нещо е напълно необходимо, иначе не би възникнало никога нищо.

Протарх: Какво е то?

Сократ: Нещо, с което не месим Истина, никога истински не би възникнало, нито пък би продължило да съществува, след като е възникнало.

Протарх: Че как би могло?

Сократ: Никак. Но ако от получената смес липсва още нещо, кажете — ти и Филеб. Защото на мен ми се струва, че сегашният ни разговор играе ролята на някакъв безтелесен ред[53], предназначен прекрасно да управлява одушевено тяло.

Протарх: Можеш да твърдиш, Сократе, че и на мен ми се е струвало същото.

Сократ: В такъв случай, ако кажем, че вече сме застанали на прага на мястото, където обитава
c Благото, възможно ли е в известен смисъл да сме прави?

Протарх: Мисля, че да.

Сократ: Тогава кой елемент от сместа е едновременно най-ценен и би представлявал за нас главната причина, поради която такова състояние се е превърнало в любимо за всички? След като видим това, ще проучим дали този елемент е в по-тясно родство с насладата, или е приближен повече на ума в рамките на **вселената**[54].

d Протарх: Правилно. Това ще ни бъде от много голяма полза при вземането на решение.

Сократ: Още повече, че не е трудно да се види причината, поради която всяка една смес или става за всичко, или въобще за нищо.

Протарх: Какво имаш предвид?

Сократ: Няма човек, който да не знае това.

Протарх: Какво?

Сократ: Че ако в някоя, която и да било смес, не се спази мярката и пропорцията, тя неминуемо е отишла напразно — както съставките, така и самата тя преди това. Такова нещо в действителност
e не е съединение, а винаги някаква всъщност не-

разбъркана купчина, която носи куп беди на притежателите си.

Протарх: Това е самата истина.

Сократ: И тъй сега виждаме, че Благото е намерило убежище при Красотата, защото според мен мярката и пропорцията винаги възлизат към красота и добродетел.

Протарх: Несъмнено.

Сократ: При това казахме, че в съединението им участвува и Истината.

Протарх: Правилно.

65 Сократ: В такъв случай, щом не можем да уловим Благото с една идея, да го обхванем с три — Красота, Мярка, Истина — и да заявим, че е най-правилно да търсим причината за качествата на смесения живот в единството на трите и понеже това единство представлява Благото, самият смесен живот също е благо.

Протарх: Точно така.

Сократ: И тъй, Протархе, смятам, че вече кой да е може да стане съдник в спора на насладата и разума и да прецени кое от тях е в по-близко
b родство с благото и е на по-голяма почит както сред хората, така и при боговете.

Протарх: Отговорът е ясен, но все пак е по-добре да го изразим с думи.

Сократ: Тогава нека преценим една по една трите съставки на Благото, като ги поставяме редом и с насладата, и с ума. Трябва да видим с кое от двете ще покаже по-близко родство всяка.

Протарх: Имаш предвид Красотата, Мярката и Истината, нали?

Сократ: Да. Най-напред вземи Истината, Про-
c тархе. След това разглеждай продължително трите — Ума, Истината и Насладата, и си отговори дали Насладата е в по-близко родство с Истината или Умът.

Протарх: За какво ми е продължително време? Според мен разликата между двете е голяма. Насладата, както се казва, е най-измамното нещо на света и това се отнася най-много за любовните наслади, които, изглежда, са най-големи,
d тъй че заради тях боговете извиняват дори и пре-

стъпването на клетва[55], понеже при тези наслади напълно отсъствува всякакъв разум като при децата. Умът, от друга страна, съвпада с Истината или поне много я наподобява и той е във висша степен реален.

Сократ: Добре. След това разгледай по същия начин Мярката — насладата ли я притежава в по-голяма степен от разума, или разумът от насладата?

Протарх: Ти ме постави пред друг лесен за разрешаване проблем. Мисля, че никой не би могъл да намери на света нещо толкова лишено от мярка, колкото е насладата и буйната радост, и, обратно — не би могъл да намери нещо по-надарено мярка от ума и знанието.

e Сократ: Хубаво го каза. Все пак кажи и за третото. Умът ли се доближава повече до красотата, или родът на насладите, т. е. Умът ли е по-красив от Насладата, или обратното?

Протарх: Никой никога, нито насън, нито наяве не е виждал, нито е помислял при каквито и да било обстоятелства за съществуването на грозен разсъдък и ум било в миналото, настоящето или бъдещето.

Сократ: Правилно.

Протарх: Обаче когато видим някой да се отдава на насладите, и то, смея да кажа, че найголемите, забелязваме, че те повличат след себе
66 си смешното и неизразимо грозното, поради което самите ние се срамуваме от тях и ги крием, като заличаваме следите, колкото е възможно, и като вършим този род неща нощем, защото светлината не бива да ги вижда.

Петте вида благо

Сократ: Навсякъде ще обявиш, Протархе, като изпратиш вестители и като съобщиш лично на присъствуващите, че насладата не е първостепенно притежание, нито е второстепенно, а че първостепенното е разположено някъде около мярката, умереното и навременното и около всички неща, които трябва да смятаме за сродни на тях и които са в обхвата на вечното[56]

Протарх: Така поне излиза от казаното преди малко.

b Сократ: Второстепенно е всичко, свързано със съразмерното, красивото, завършеното, достатъчното, както и с останалите качества от този род.

Протарх: Така изглежда.

Сократ: Ако поставиш на трето място според моето предсказание ума и разсъдъка, не би се отдалечил много от истината.

Протарх: *Може би.*

Сократ: Редом с тези три на четвърто място не ще ли поставиш всичко, което приписваме на самата душа — науки, изкуства и т. нар. правилни мнения, ако те са в по-близко родство с благото,
c отколкото с насладата?

Протарх: Навярно.

Сократ: В такъв случай пети ще бъдат насладите, които определихме като лишени от болка и нарекохме чисти наслади на самата душа[57], като едни произтичат от знанията, а други — от усещанията, нали?

Протарх: *Може би.*

Сократ: „С шестия род — казва Орфей — прекратете реда на песента." А и нашият разговор, изглежда, ще приключи на шестата степен[58]. След това вече нищо не ни остава, освен да при-
d бавим към казаното нещо като обобщение.

Протарх: Трябва наистина.

Обобщение

Сократ: Хайде тогава да призовем за свидетел Спасителя и да повторим и трети път своето схващане[59]!

Протарх: Кое именно?

Сократ: Филеб посочи, че за нас благото се изразява в цялостна и разнообразна наслада.

Протарх: Като спомена преди малко „трети път", Сократе, изглежда, имаше предвид, че трябва да се върнем отново към първоначалното си схващане.

e Сократ: Да, но нека изслушаме постановката ни по-нататък. Аз от своя страна, като имах предвид всичко, изложено досега, и понеже ненавиждам схващането на Филеб, което не се под-

държа само от него, но често и от хиляди други, казах, че разумът е далеч по-прекрасен елемент в живота на хората от насладата.

Протарх: Така беше.

Сократ: Понеже подозирах, че съществуват и много други по-прекрасни от нея неща, казах, че ако се яви нещо, което да превъзхожда и двете, аз ще воювам за второто място на страната на ума срещу насладата, за да бъде отнето на насладата и второто място.

67 Протарх: Каза го наистина.

Сократ: След това се спряхме на най-задоволителното решение, според което нито неговото, нито моето предложение се оказа задоволително.

Протарх: Това е самата истина.

Сократ: Не лишихме ли в този разговор напълно както разума, така и насладата от възможността да представляват поотделно самото благо, понеже им липсва самостоятелност, както и качествата задоволителност и завършеност?

Протарх: Точно така.

Сократ: Когато се яви нещо трето, различно от двете и по-добро от тях, умът се оказа хиляди пъти по-сроден и близък с идеята победителка[60].

Протарх: Разбира се.

Сократ: Следователно според обявеното в сегашния ни разговор класиране насладата се нарежда на пето място.

Протарх: Така изглежда.

b Сократ: А не на първо, дори ако всички говеда, коне и останали зверове повсеместно настояват на това със своето преследване на насладата. Като вярват на тях, тъй както гадателите вярват на птиците, болшинството хора отсъждат, че насладите са най-необходими за нашия добър живот, и смятат стремежите на животните за по-меродавни свидетели от стремежите към пророческите съждения на философската Муза.

Протарх: Всички вече твърдим, че си произнесъл сега самата истина, Сократе.

Сократ: Тогава пускате ли ме?

Протарх: Още малко остава, Сократе. Вярвам, че няма да се откажеш преди нас, затова ще ти припомня какво остава още[61].

ТИМЕЙ

[illegible]
[illegible]
и желана за хората от насладата.

Протарх: Така беше.

Сократ: Понеже подозирах, че съществуват и много други по-прекрасни от нея неща, казах, че ако се яви нещо, което да превъзхожда и двете, аз ще воювам за второто място на страната на ума срещу насладата, за да бъде отнето на насладата и второто място.

67 Протарх: Каза го наистина.

Сократ: След това се спряхме на най-задоволителното решение, според което нито неговото, нито моето предложение се оказа задоволително.

Протарх: Това е самата истина.

Сократ: Не лишихме ли в този разговор напълно както разума, така и насладата от възможността да представляват поотделно самото благо, понеже им липсва самостоятелност, както и качествата задоволителност и завършеност?

Протарх: Точно така.

Сократ: Когато се яви нещо трето, различно от двете и по-добро от тях, умът се оказа хиляди пъти по-сроден и близък с идеята победителка[66].

Протарх: Разбира се.

Сократ: Следователно според обявеното в сегашния ни разговор класиране насладата се нарежда на пето място.

Протарх: Така изглежда.

b Сократ: А не на първо, дори ако всички говеда, коне и останали зверове повсеместно настояват на това със своето преследване на насладата. Като вярват на тях, тъй както гадателите вярват на птиците, болшинството хора отсъждат, че насладите са най-необходими за нашия добър живот, и смятат стремежите на животните за по-меродавни свидетели от стремежите към пророческите съждения на философската Муза.

Протарх: Всички вече твърдим, че си произнесъл сега самата истина, Сократе.

Сократ: Тогава пускате ли ме?

Протарх: Още малко остава, Сократе. Виждам, че няма да се откажеш преди нас, затова ще ти припомня какво остава още[67].

Сократ, Тимей, Хермократ, Критий

Начало на разговора

17 Сократ: Един, двама, трима — ами къде е четвъртият от тези, които вчера ми бяха гости, а пък сега са ми домакини?

Тимей: Нещо не е разположен, Сократе. Иначе нямаше да липсва доброволно от сбирката ни.

Сократ: А не е ли твое задължение, както и на останалите да поемат дела и на отсъствуващия?

b Тимей: Но да, разбира се, и доколкото е възможно, няма да се покажем неспособни. Не би било справедливо, ако вчера бяхме приети от теб както подобава при гостоприемство, ние останалите да не ти се отплатим охотно за приема.

Разговорът от предишната вечер

Сократ: А спомняте ли си колко и по какви въпроси ви предложих да говорим?

Тимей: За едни си спомняме, а за които не, ти си тук, ще ни припомниш. Но скоро, ако това не ти създава трудност, повтори ги накратко отначало, за да се затвърдят по-добре в нас.

c Сократ: Така да бъде. От това, което говорих за държавата, главното беше какво според мен е най-доброто управление и от какви мъже то би се осъществило.

Тимей: И както ти го описа, Сократе, то съвсем допадна на всички ни.

Сократ: И така не отделихме ли в държавата най-напред дейността на земеделците и останалите занаяти от съсловието на тези, които ще я защищават[1]?

Тимей: Да.

Сократ: И определяйки на всеки един занаят

d само една, подходяща според природата му дейност, ние казахме, че тези, които трябва да воюват заради всички, би трябвало да бъдат само стражи на града, ако някой отвън или отвътре се опита да на-

18 вреди, като отдават кротко справедливост на своите

подчинени, които са им приятели по природа, и постъпват сурово в сраженията със срещнатия неприятел[2].

Т и м е й: Напълно вярно.

С о к р а т: Понеже казвахме, мисля, че душата на стражите трябва по природа някак си да бъде едновременно и изключително пламенна, и изключително предразположена философски, за да могат те да се отнасят към едните и към другите съответно меко или сурово[3].

Т и м е й: Да.

С о к р а т: А какво по отношение на възпитанието? Нали че трябва да са получили възпитание по гимнастика, по музика[4] и по всички науки, които им подхождат[5]?

Т и м е й: Точно така.

b С о к р а т: Казахме, че така възпитани, те не трябва да смятат за своя собственост нито злато, нито сребро, нито нищо друго такова, но като защитници да получат за службата си от тези, които те пазят, умерена заплата, както прилича на мъдри хора, и да я изразходват общо, като живеят заедно, с грижа изцяло за добродетелта и изоставяйки всичко друго[6].

Т и м е й: По този начин и това го казахме.

c С о к р а т: А и за жените споменахме, че природата им трябва да се насочва така, та да стане почти еднаква с тази на мъжете, и че на всички тях трябва да се възлагат същите занимания каквито на мъжете и във военното дело, и във всяка друга област на живота[7].

Т и м е й: Това също го казахме по този начин.

С о к р а т: А какво за създаването на поколение? Или то вероятно е добре запомнено поради необикновеността на твърденията? Ние установихме, че всичко, което се отнася до брака и до децата, трябва да е общо[8], вземайки мерки никой да не познае роденото от него дете, а всички да се смятат за роднини по права линия — за братя и сестри, които са близки по възраст, за родители и родители на родителите, които са съответно по-възрастни, и за деца и внуци по-младите от тях[9].
d

Тимей: Да, и то добре се запомня, както ти казваш.

Сократ: А за да се раждат по възможност направо най-добри по природа, нали си спомняме, че казахме, че управниците — мъже и жени — тряб-
e ва да нагласяват браковете тайно чрез някакъв жребий, та поотделно лошите и добрите мъже да се свързват с подобни на тях жени и никой да не изпитва към управниците вражда, смятайки, че причината за брака им е случаят.

Тимей: Спомняме си.

19 Сократ: И, разбира се, казахме, че трябва да се възпитават децата на добрите, а децата на лошите да се завеждат тайно в друг град, но по време на растежа им управниците да ги наблюдават постоянно и да довеждат обратно достойните, а на тяхно място да изпращат недостойните в града им[10].

Тимей: Така е.

Сократ: И така действително ли прегледахме в главни линии вчерашния си разговор или трябва да съжаляваме, че нещо сме пропуснали, мили Тимее?

b Тимей: Съвсем не — тези неща именно бяха казани, Сократе.

Сократ иска да види този хипотетичен град на практика

Сократ: След описанието, което направихме на държавата, чуйте сега какво чувство имам към него. Това чувство у мен прилича някак си на онова, което изпитва човек, след като е видял хубави същества било изрисувани, било живи, но неподвижни — той изпитва желание да ги види в движение и да покажат в
c състезание това, което изглежда подходящо за телата им. Същото изпитвам и аз спрямо държавата, която ние описахме. Затова с удоволствие бих чул някой да разкаже за борби, каквито една държава води, че и тя води с други държави, че по достоен начин влиза във война и през война извършва дела, достойни за обучението и възпитанието на гражданите си както при постъпките им по време на военните действия, така и в преговори-
d те с всяка държава. Аз, Критие и Хермократе, сам

съзнавам, че не съм способен да направя както
трябва възхвала на тези мъже и на тази държава.
Що се отнася до мен нищо чудно, но същото мне-
ние се наложи у мен и за древните, и за сегашните
поети и не че не уважавам поетите, но на всеки е
ясно, че този подражателен народ най-лесно и най-
e добре ще подражава това ,в което е възпитан, а
трудно ще му бъде да подражава добре с дела, а
още по-трудно с думи това, което е извън обсега
на възпитанието му[11]. И рода на софистите смятам
за много опитен в различни речи и други хубави
неща, но като странствуващ по градовете и нямащ
никъде свой дом, страхувам се, че няма да успее
да разбере какво хора, едновременно философи и
политици, които във война и в сражения действу-
ват и говорят, биха вършили и говорили. Остават
следователно хора от вашия тип, които притежават
едновременно и двете качества: да бъдат филосо-
20 фи и политици — по природа и по възпитание. На-
шият събеседник Тимей, който произхожда от та-
ка добре законодателски устроения град в Италия
Локри и който по имот и род не отстъпва на нико-
го от своите съграждани, е заемал най-високите
длъжности, получил е най-големите почести в своя
град и е достигнал по мое мнение също така до
върха на философията. За Критий всички тук зна-
ем, че не е несведущ в нищо от това, по което раз-
искваме. А пък че природата и възпитанието на
Хермократ го правят способен за всичко това, тряб-
b ва да вярваме на свидетелството на мнозина. За-
това и вчера, когато ми поискахте да разгледам
това, което се отнася до държавата, размисляйки
с удоволствие, се съгласих, понеже зная, че никой
не би могъл по-добре от някого от вас, ако иска,
да продължи както трябва моето изложение — са-
мо вие бихте могли, представяйки държавата в ед-
на достойна война, да ѝ дадете всичко, което ѝ по-
добава. След като казах всичко, което ми поис-
кахте, от моя страна пък ви искам това, което се-
га ви казвам. Като се посъветвахте, вие се съгла-
c сихте да ми дадете сега на свой ред угощение с
речи, така че аз съм тук приготвен за него и с най-

голямо желание да получа всичко, което ми предложите.

Хермократ: Разбира се, Сократе, както каза нашият събеседник Тимей, нито ще ни липсва добра воля, нито пък ще имаме някакъв предлог да не го направим. Та и вчера, когато пристигнахме у Критий, в стаята му за гости, където сме се настанили, и дори преди това по целия път раз-
d глеждахме всичко това. И Критий ни разказа едно много старо предание. Разкажи го сега и на Сократ, Критие, за да прецени заедно с нас дали е подходящо, или не за нашата задача.

Критий: Това трябва да направим, ако и нашият трети събеседник Тимей е съгласен.

Тимей: Разбира се, че съм съгласен.

Разказът на Критий

Критий: Чуй следователно, Сократе, един много необикновен разказ, но съвсем верен, както е твърдял едно време най-мъд-
e рия от седемте мъдреци Солон. Той е бил роднина и много добър приятел на прадядо ни Дропид, както казва на много места и сам той в стиховете си. Та той разказал на дядо ни Критий[12], както от своя страна си спомняше старецът, че велики и достойни за удивление дела на нашия град в старо време са били забравени поради тѐка на времето и из-
21 мирането на хора, но от всички има едно най-велико, за което би било уместно сега да си спомним, за да се отблагодарим и на теб, и да прославим заслужено и истински богинята[13] на празника ѝ, все едно че ѝ изпълняваме химн.

Сократ: Добре го казваш. Но какъв е този подвиг, който Критий е разказвал според чутото от Солон не като някакъв слух, а като действително извършен от този град в старо време?

Критий: Ще ви предам този древен разказ,
b чут от един съвсем не млад човек. Защото тогава Критий, както казваше, беше вече към деветдесет години а аз горе-долу най-много на десет. Случи се на празника Куреотис по време на Апатуриите[14]. Тогава за нас децата празникът се извърши по обичая: бащите ни ни устроиха състезание с рецитиране на стихове. Бяха декламирани много

поеми от много поети, а понеже по онова време произведенията на Солон бяха нещо ново, много от децата ги изпълнявахме. Тогава един от членовете на фратрията[15], било че така смяташе, било и да достави удоволствие на Критий, каза, че според него Солон е не само най-мъдър във всяко дру-
c го отношение, но и най-благороден от всички поети в областта на поезията. Старецът — много добре си спомням това — много се зарадва и като се усмихна, каза: „Всъщност, Аминандре, ако Солон не се беше занимавал с поезия покрай другото, но беше залягал като останалите и беше завършил разказа, който беше донесъл тук от Египет, а не беше принуден да го изостави поради смутовете и другите
d злини, които намери при завръщането си тук, според мен нито Хезиод, нито Омир, нито кой да е друг поет щеше да стане по-прочут от него.“ „А какъв беше този разказ, Критие?“, попита Аминандър. „За едно дело най-велико и наистина найславно, каквото е извършвал този град, но поради минаване на времето и загиването на извършителите му този разказ не е дошъл до нас.“ „Разкажи го от началото, каза Аминандър, какво, как и от кого го е чул Солон, та го е разказвал като нещо истинско.“

e *Разказът на стария Критий*

„Има в Египет, ни каза Солон, на върха на Делтата, където Нил се разделя на отделни ръкави, един ном, наричан Саитски[16], и в този ном най-големият град е Саис, откъдето бе и цар Амазис[17]. За жителите му основателка на града им е някаква богиня, по египетски на име Неит, а по елински, както те казват, Атина. Те са много приятелски разположени към атиняните и твърдят, че по някакъв начин са роднини с тях. Солон каза, че когато отишъл именно там, му ока-
22 зали извънредно големи почести и когато започнал да разпитва за старите работи най-сведущите от жреците по тези въпроси, открил, че нито той самият, нито изобщо някой друг грък не знае, така да се каже, нищо. Когато веднъж поискал да ги наведе към разговор за стари работи, започнал да разказва най-старите предания в нашия град, за

Фороней, смятан за първия човек, за Ниоба, как
b след потопа останали живи Девкалион и Пира, за
родословието на тяхното потомство и се опитал по
събитията, за които разказвал, да сметне години-
те[18]. И един от жреците, много-много възрастен чо-
век, казал: „Солоне, Солоне, вие гърците сте веч-
но деца, няма грък старец.“ Като чул това, Солон
рекъл: „Какво разбираш под това?“ „Млади сте —
отвърнал той — по душа всички. В душите си вие
нямате никаква древна представа, получена от
древно предание, нито побеляло от времето зна-
c ние. А причината за това е следната. Много пъти и
по различен начин е имало и ще има унищожава-
ния на хора, най-големи чрез огън и вода и по хи-
ляди други начини други по-малки. И при вас се
разказва как някога синът на Слънцето Фаетон
впрегнал бащината си колесница, но понеже не мо-
гъл да я кара по бащиния си път, изгорил всичко по
Земята и сам загинал поразен от мълния — това се
разказва под формата на мит, а истината е, че на
d големи интервали, от време на време става отклоне-
ние на телата, движещи се по небето около Земята,
и тогава всичко на Земята загива от голям огън[19]. В
тези случаи, които живеят по планините, на високи
места и в сухи области, загиват повече, отколкото те-
зи, които обитават край реки и море; на нас Нил
ни е спасител и в други случаи и ни спасява с раз-
лива си от това бедствие. Когато пък боговете, про-
чиствайки Земята, я потопяват във води, говедари-
те и овчарите по планините се спасяват, а градовете
e по вас биват отнасяни от реките в морето. А в на-
шата страна нито тогава, нито друг път водата се
стича отгоре по равнините, но, обратно — водата по
природа изцяло се изкачва отдолу. Поради тези
причини се твърди, че у нас са се запазили най-
древните предания, а в действителност във всички
23 места, където не пречи извънмерен студ или извън-
мерна горещина, там повече или по-малко същест-
вува човешки род. И каквото сме чули да се слу-
чи по вас, тук или на друго място като особено
славно, значително или различно в някакво отно-
шение събитие, всичко тук стои записано от древ-
но време в храмовете ни и споменът за него е за-

пазен. А у вас и у другите народи всякога, когато се случва нещо да е уредено с писменост или с всичко друго, от което се нуждаят държавите, то отново на определени интервали като някаква болест ви връхлита небесният поток и оставя от вас живи само неграмотните и невежите, така че вие
b отново ставате млади като новородени и не знаете нищо от това, което се е случило в древни времена и тук, и у вас. Така че вашите родословия, които ти сега разказа, Солоне, едва се различават от приказки за деца — вие помните един потоп на Земята, а са се случили много други преди него и освен това не знаете, че във вашата страна е бил създаден най-прекрасният и благороден род между хората, от който произлизате и ти, и целият ви
c днешен град, понеже се е запазило малко от тяхното семе. Но това е останало неизвестно за вас, понеже оцелелите са измрели в течение на много поколения, без да запазят гласа си чрез писменост. Действително, Солоне, някога, преди най-големия унищожителен потоп, сегашният град Атина е бил най-добър във военното дело и във всичко изключително добре устроен законодателски. Разказва се, че в него са били извършени най-прекрасни де-
d ла и че е имал най-добрата държавна уредба от всички, за които сме чували под небето."

Като чул това, Солон каза, че много се учудил и настоятелно помолил жреците да му разкажат всичко най-точно и поред за неговите съграждани.

Древността на град Атина

И така жрецът започнал: „Няма да откажа и ще разкажа заради теб и вашия град, а най-вече заради богинята[20], която е получила в дял, отгледала е и възпитала вашия и нашия град — най-напред вашия с хиляда години преди нашия, като
e е получила зародиша му от Гея и Хефест[21]. А пък за уреждането на нашата страна в свещените писмена е написано числото осем хиляди години. Така че ще ти разкажа накратко за законите на твоите съграждани отпреди девет хиляди години, а
24 от делата им за най-хубавото. Всички подробности ще разгледаме по-точно и поред по-късно на спо-

койствие, като вземем самите текстове. Представи си законите им според законите на нашата страна. Ти ще намериш тук много примери за вашите тогавашни закони. Най-напред съсловието на жреците, отделено настрани от останалите, след това съсловието на занаятчиите, в което всеки упражнява
b собствения си занаят, без да се бърка в друг, съсловието на скотовъдците, това на ловците и това на земеделците. И особено за съсловието на воините ти си разбрал, изглежда, че е отделено от всички съсловия и на членовете му е предписано от закона да не се грижат за нищо друго, а само за отнасящото се до войната. При това видът на въоръжението им е щитове и копия, с каквито ние първи от азиатските народи сме се въоръжили, както богинята е посочила и на вас първи по вашите земи. А пък относно умствените области ти вероятно виждаш каква грижа е проявил тукашният закон
c още от самото начало за организирането им, като от божествените знания е създал всички човешки чак до гадателското изкуство и медицината, както и всички други науки, които са свързани с тях.

Следователно богинята всъщност е създала цялата тази подредба и свързаност първи у вас, когато ви е заселила в мястото, където сте били създадени, избирайки го с оглед на умереността на се-
d зоните, за да създадяло най-интелигентни хора. Обичайки както войната, така и знанието, богинята избрала и заселила най-напред това място, понеже щяло да даде хора най-приличащи на нея. И така вие сте заживели там под ръководството на закони като нашите и дори още много по-добри, превъзхождащи всички хора във всички видове добродетел, както подхожда на потомци и възпитаници на богове. Предмет на възхищение са много и велики дела на вашия град, записани у нас,
e но от всички особено едно се отличава по величие и доблест. В нашите хроники се говори каква голяма сила е унищожил някога вашият град, отправила се едновременно срещу цяла Европа и Азия, тръгвайки от Атлантическото море. Тогава то-

Атлантида

ва море било проходимо, понеже пред устието му, което вие наричате Хераклови (Херкулесови) стълбове[22], имало остров. Този остров бил по-голям от Либия и Азия[23], взети заедно, и от него пътуващите могли да минат
25 на другите острови, а от островите — на целия континент на отвъдния бряг на това море. То наистина е море, защото това, което се намира отсам споменатото устие, изглежда като залив с някакъв тесен вход, а онова е море в истинския смисъл на думата и обкръжаващата го земя съвсем справедливо и правилно би могла да се нарича континент. Именно на този остров Атлантида царе установили голяма и чудна сила, която владеела целия остров, много други острови и части от
b континента, а освен това владеели отсам и Либия до Египет, и Европа до Етрурия. Тази именно сила събрала военната си мощ в едно и предприела с един напор да зароби вашата страна, нашата и цялата територия отсам протока. Тогава, Солоне, силата на вашия град блеснала пред всички със своята доблест и енергия. Превъзхождайки всички по смелост и по опитност във военното дело,
c застанала начело на гърците, а след това, изоставена от другите, сама по необходимост се изправила пред крайни опасности, победила нашествениците и издигнала трофей[24], попречила да не бъдат заробени още незаробените и освободила великодушно всички други, които живеели отсам Херакловите стълбове. По-късно в резултат на необикновени земетръси и наводнения в продълd жение на един ден и една нощ на ужаси цялата ви войска била погълната от земята, а Атлантида също така потънала в морето и изчезнала. Затова и сега тамошното море е непроходимо и неизследвано поради многото тиня до плитчините, която островът оставил при потъването си.“

Споменът на Критий

e Ти чу накратко, Сократе, разказа на стария Критий според чутото от Солон. Когато вчера ти говореше за държавната уредба и за мъжете, които описваше, аз си спомних, което сега ви разказвам,

и с удивление забелязах как поразително по ня-
каква случайност, а не преднамерено повечето твои
думи съвпадат със Солоновите. Но аз не исках да
26 говоря веднага, понеже поради многото изми-
нало време не си спомнях достатъчно добре. За-
това и реших, че трябва най-напред аз самият да си
възстановя всичко и тогава да го разкажа, както
го изложих сега. Оттам и дето бързо се съгласих
със задачата, която вчера ти ми възложи, смятай-
ки, че най-важното при всички такива разисквания
е да определим темата според нашите намерения
и тогава съответно ще успеем. Така че, както Хер-
b мократ каза, вчера, веднага като излязох оттук,
аз им разказах, което си спомнях, а след като се
разделих с тях, продължих да си мисля и през
нощта си възстанових почти всичко. Понеже, както
казват, наученото в детство остава по удивителен
начин запаметено. Аз лично не знам дали бих си
спомнил всичко, което чух вчера, но разказа, кой-
то съм чул много, много отдавна, бих бил съвсем
c учуден, ако нещо от него ми се е изплъзнало. Аз
го слушах с такова удоволствие и с такава детин-
ска радост тогава и старецът така охотно ми
обясняваше, понеже постоянно му задавах въпроси,
та той се запечата в мен като стенопис, изпълнен
с енкаустика, която не може да се изтрие. И, разби-
ра се, заранта аз веднага им го разказах, та с моя
помощ разискването ни да напредне.

И сега — заради това бяха казани и всички тези
неща — аз съм готов да говоря, Сократе, не само
в главни черти, но както го чух, точка по точка.
Гражданите и държавата, които вчера ти ни пред-
стави като в един мит, ние ще ги пренесем сега
d в действителността: ще приемем, че описаната от
теб държава е всъщност Атина, а пък гражданите
ѝ — нашите истински прадеди, за които е говорил
жрецът. Всичко напълно ще съответствува и ние
няма да сбъркаме, като казваме, че те са същи-
те, които са живели в тогавашните времена. Като
се заемем общо, ще се опитаме да отговорим спо-
ред силите си, както подобава на задачата, която
e ни постави. И така трябва да видим, Сократе, да-

ли тази тема отговаря на желанието ни, или тряб-
ва да потърсим някоя друга вместо нея.

Сократ: И каква друга бихме избрали по-
сполучливо на нейно място, Критие? На настоящото
жертвоприношение на богинята този мит би под-
хождал най-много поради близостта си с него и
най-важното, че не става дума за измислен мит, а
за действителен разказ. Как и откъде ще намерим
други теми, ако изоставим тези? Не е възможно,
но на добър час — сега вие трябва да говорите, а
аз на свой ред заради вчерашните си речи ще мъл-
27 ча и ще ви слушам.

Редът на събеседването

Критий: Виж, Сократе,
как наредихме угощение-
то, което ти даваме. Поне-
же между нас Тимей е най-добър познавач на ас-
трономията и е направил свой основен предмет на
познание природата на всяко нещо, решихме той
пръв да говори, като почне от създаването на Све-
та и завърши с природата на човека. След него
ще говоря аз, като че ли съм получил от него съз-
дадените чрез речта му хора, а пък от теб някои
b помежду им изключително образовани, да ги из-
веда според думите и закона на Солон пред вас
като пред съдии, да ги направя граждани на този
град, като че ли са тогавашни атиняни тези не-
видими прадеди, които ни разкри традицията на
свещените писмена; нататък обаче ще говорим ве-
че за тях като за наши съграждани в днешна Атина.

Сократ: Изглежда, че ще ми се отблагодари-
те при това угощение с речи по съвършен и блес-
тящ начин. Сега вече, както изглежда, би трябвало
да почнеш да говориш, Тимее, като според обичая
призовеш преди това боговете.

c Тимей: Но, Сократе, всички, които имат мал-
ко от малко здрав разум, предприемат ли малка
или голяма работа, винаги призовават някой бог.
А ние, които се готвим да говорим за Вселената,
как е сътворена или не е сътворена, необходимо е,
ако съвсем не сме се побъркали, да призовем бо-
говете и богините и да им се помолим всички наши
d речи да им допаднат изцяло, а пък ние да говорим
логично. Което се отнася до боговете, нека тази

да бъде молитвата ни, а що се отнася до нас, нека
призовем себе си — вие да ме разберете лесно, а
аз да ви обясня най-ясно какво смятам по въпроса.

Образците и демиургът

И така по мое мнение
първо трябва да разгра-
ничим две неща: какво е
вечно и несътворено битие и какво е вечно съ-
творяваното, но никога несъществуващо.
28 Първото се схваща чрез мисъл с разсъждаване и
е винаги тъждествено със себе си; второто е преце-
нимо чрез мнение с неразумно чувство, сътворява
се и загива, а всъщност никога не съществува. Ос-
вен това всяко сътворявано нещо се сътворява по-
ради някаква причина и не е възможно да има
сътворяване на нещо без причина. Също така съз-
дателят на нещо — демиургът[25] — гледа винаги
към тъждественото и го взема като образец, той
постига неговата форма и същност и всяко нещо,
b свършено по този начин, е красиво. А ако гледа
към сътвореното, използувайки за образец сътво-
реното, то това нещо не е красиво. Цялото Небе —
или Светът, или каквото друго по-подходящо име
би получило, нека с него да го наричаме — изис-
ква да се постави за него най-напред въпросът,
който се поставя в началото при разглеждането на
всяко нещо: дали е съществувало винаги, без да
е имало никакво начало на създаването му, или
е било създадено, като е почнало от някакво нача-
ло. Създадено е, понеже е видимо и осезаемо и има
c тяло, а всички такива неща са осезаеми, а пък
осезаемите неща, схващани чрез мисъл и разсъж-
дaване, очевидно се създават и са сътворени. Но
за всяко създавано нещо ние твърдим, че е необ-
ходимо да се сътвори поради някаква причина. Но
да се намери творецът и бащата на тази Вселена
е тежка задача и ако го намерим, не е възможно да
го разкажем на всички. Но по въпроса за Света
трябва да потърсим според кой от двата образеца
29 създателят му го е сътворил — дали според това,
което е тъждествено със себе си, или според това,
което е създадено. Ако наистина този Свят е кра-
сив и демиургът му е добър, явно е, че той е гле-
дал към вечния образец. Ако е обратно, което не

е позволено дори да се каже, той е гледал към сътворения. А на всеки е ясно, че е гледал към вечния образец: понеже Светът е най-красивото от всичко сътворено и демиургът е най-добрият от причините. Следователно този Свят, сътворен по този начин, е бил изработен според това, което се
b схваща с мисъл и разум и е тъждествено със себе си. При това положение е абсолютно необходимо този Свят да е образ на нещо. Разбира се, найважното във всяко нещо е да се почне от естественото начало. Така че относно разграничаването на образа от образеца му трябва да приемем следното: разсъжденията, които обясняват нещата, са сродни с тези неща; за това, което е трайно, устойчиво и очевидно мислимо, те са трайни и неизменни — доколкото е възможно те да бъдат неопровержими и непобедими, не трябва нищо от тези качества да липсва. А разсъжденията, отнася-
c щи се до това, което възпроизвежда първообраза, понеже то е образ, те са правдоподобни, доколкото са правдоподобни на първите: както битието се отнася към сътворяването, така се отнася истината към вярата. Така че, Сократе, не се учудвай, ако за много неща в много отношения, за боговете и за създаването на Вселената не сме в състояние да дадем неоспорими и абсолютно точни разсъждения. Но ако успеем да дадем не по-малко вероятни, трябва да се радваме, помнейки, че и аз, който говори, и вие, които преценявате, имаме чо-
d вешка природа, така че ни подобава да приемем за тези неща един вероятен мит и да не търсим нещо повече от него.

Сократ: Отлично, Тимее, точно така трябва да схващаме проблема, както ти ни предлагаш. Ние изслушахме с възхищение твоята интродукция, а сега продължи по-нататък песента.

Тимей: Да кажем по каква причина този, който е създал възникването и тази Вселена, ги е съз-
e дал. Той е бил добър, а у добрия никога за нищо не се поражда никаква завист. Лишен от нея, той е поискал всички неща да станат колкото се може най-подобни на него самия. Приемайки твърдението на разумни мъже, ние бихме приели с най-

голямо право, че това е основният принцип на създаването и на Света. В желанието си всички неща
30 да са добри и по възможност да няма нищо лошо,
богът, вземайки всичко видимо, което не е стояло в покой, но се е движело неритмично и безредно, го докарал от безредие в ред, като сметнал, че редът е положително по-добро от безредието. Не е било и не е възможно най-добрият да върши дру-
b го освен най-красивото. И така, като разсъждавал,
той намерил, че от всички неща, видими по своята природа, никое, което е лишено от ум, няма да бъде като цяло по-красиво от надареното с ум като цяло и освен това, че не е възможно умът да се яви в нищо друго освен в душата. Вследствие на това разсъждение той устроил Вселената, като вложил ум в душата, а душата в тялото, като създал едно творение, което по природа да бъде най-красиво и най-добро. И тъй именно според това правдоподобно разсъждение трябва да кажем, че
c този Свят е създаден като същество живо, одушевено
и наистина разумно чрез божествен промисъл.

Светът и неговият образец

Установили това, трябва веднага да кажем което следва от него: на кое от живите същества творецът е направил подобен Света? Не трябва да смятаме той да е подобен на никое от сътворяваните неща от вида на частното — понеже това, което е подобно на нещо непълно, съвсем не би станало красиво, — но трябва да положим, че той е най-подобен на това, от което са части останалите живи същества поотделно или по родове. Образецът е обхванал и има в себе си всички мислими живи
d същества, както този Свят обхваща нас и всички
други видими създания. Пожелал да направи Света подобен по възможност на най-красивото и напълно съвършеното от мислимите неща, богът го е създал като същество единно, видимо, обхващащо в себе си всички живи, сродни нему по природа
31 същества. Но дали имахме право да твърдим, че
има едно небе, или беше по-правилно да смятаме, че има много и дори неизброимо много? Само едно, ако наистина то е било сътворено според обра-

зеца. Понеже този образец като обхващащ всички мислими живи същества не би могъл да има друг образец до себе си. Понеже иначе би трябвало да има още едно живо същество, което да обхваща тези две и от което тези две биха били части, а в такъв случай не вече за тези две, а за третото, което ги обхваща, би било по-правилно да се каз-
b ва, че е подражание на образеца. И така, за да бъде този свят подобен в своята единственост на съвършеното Живо същество, създателят не е сътворил нито два, нито неизброимо много светове и затова това единородно Небе е сътворено едно и едно ще бъде.

Вселената, огънят и земята

Това, което се създава, трябва, разбира се, да бъде телесно, видимо и осезаемо, а нищо не би станало видимо, ако е лишено от огън, нито осезаемо без нещо твърдо, а нищо не е твърдо без земя. Затова и богът, започвайки да създава тялото на Вселената, го е направил от огън и земя. Обаче две
c неща сами не могат да бъдат свързани добре без трето: помежду им трябва да се появи някаква обединяваща връзка. А най-добрата от връзките, която би направила колкото се може най-добре от себе си и от свързваните части едно цяло, е съотношението и то изпълнява тази задача най-добре. Когато от каквито и да е три числа било кубичес-
32 ки, било квадратни има едно средно, то както се отнася първото спрямо него, така самото то се отнася към крайното и, от друга страна, както крайното се отнася към средното, така и средното се отнася към първото и тогава средното става съответно начално и крайно, а крайното и началното стават на свой ред средни, така че всички по необходимост получават в резултат същите функции и като играят една и съща роля едно спрямо друго, образуват единство. Следователно, ако тялото на Вселената трябваше да стане равнина без каквато и да е дебелина, една среда щеше да е достатъчна да свърже нея с останалите, а понеже сега то трябваше да е твърдо[26], една среда не е достатъчна да
b свърже твърдите елементи, а са необходими две

среди. Така богът, поставяйки между огъня и земята вода и въздух и разполагайки ги едно спрямо друго, доколкото е било възможно по същия принцип, та както е огънят спрямо въздуха, така да е въздухът спрямо водата и както е въздухът спрямо водата, така водата да е спрямо земята, свързвал и образувал Небето видимо и осезаемо. И по този начин и с тези елементи, които са такива и четири на брой, било създадено тя-
c лото на Света, стройно поради съотношението, и чрез тях има Любов[72], така че, ставайки тъждествен със себе си, да стане неразлагаем от нищо друго освен от този, който го е свързал.

Светът е сферичен и самозадоволяващ се

Устройството на Света е приело всеки от четирите елемента всецяло. Създателят му го е създал от целия огън, цялата вода, целия въздух и цялата земя, не оставяйки извън Света никаква част от
d нищо, нито никакво качество с мисълта да бъде, първо, доколкото е възможно, цялостно и съвършено от съвършени части живо същество; по-нататък да бъде един и да няма изоставени елементи, от
33 които би могъл да бъде създаден друг такъв свят; и най-после да бъде неостаряващ и непознаващ болест. Той е съобразил, че ако горещи, студени и всички други елементи, които имат мощно действуващи сили, заобикалят отвън едно съставено тяло и го нападат ненавременно, те го разлагат и докарвайки му болести и старост, го довеждат до гибел. Именно поради тази причина и това съображение създателят е съградил това единно цяло от цялостни елементи, съвършено, неостаряващо и не-
b познаващо болест. Той му е дал подходяща и сходна с него самия форма. На Живото същество, което ще обхваща в себе си всички живи същества, би подхождала форма, която обхваща в себе си всички възможни форми. Затова създателят го е очертал сферично, с еднакво разстояние от центъра до всички точки — най-съвършената от всички форми и най-подобната на себе си, смятайки, че подобното е безкрайно по-красиво от неподобното. Цялата външна част на сферата той изгладил бе-

c зупречно поради много причини. Светът не се е нуждаел от очи, понеже извън него не останало нищо видимо, нито от уши, понеже нямало какво да слуша. Не го е обграждал и въздух, който се нуждаел от дишане, а също така не се е нуждаел от никакъв орган, с който да приема храната, и орган, с който да изхвърли смляната храна. Отвътре му нищо не излизало и отвън нищо не влизало в него — вън от него нямало нищо, — понеже сам си доставя храна чрез своето собствено разрушение,
d всички процеси, осъществяващи се в него и чрез него и извършвайки ги изкусно. Понеже създателят му е сметнал, че той ще бъде по-добър като самозадоволяващ се, отколкото ако се нуждае от друго. Той е мислел, че не е било необходимо да го снабди с ръце, с които не е имало необходимост нито да хваща нещо, нито да се отбранява, нито пък с крака, нито пък изобщо с някакво средство
34 за придвижване. От седемте движения[28] той му определил подобаващото на тялото, именно което се отнася най-много до ума и разсъждаването. Затова именно, придавайки еднообразно движение на едно и също място и в него самия, той го направил да се обръща и движи в кръг и не му дал останалите шест движения, като не му дал възможност чрез тях да блуждае. И понеже при това кръгообразно движение Светът не се нуждае от крака, той го създал без крака.

Душата на Света

Целият този замисъл на
b вечно съществуващия бог за бога, който щял да се роди[29], създал в резултат тяло гладко и равномерно, отвсякъде еднакво спрямо центъра, цялостно и съвършено, съставено от съвършени тела. А в центъра му поставил Душата, която разпрострял навсякъде, и освен това с нея обвил тялото отвън. Така създал Небе кръгообразно, обръщащо се в кръг, едно-единствено, самотно, но поради своето съвършенство способно да общува само със себе си, без да се нуждае от нищо друго, задоволяващо се да познава само себе си и да си бъде приятел. Чрез всички тези неща именно той е създал Света блажен бог.

След тялото ние се заемаме да говорим за душа-
c та, обаче бог не я е създал след него, понеже, свър-
звайки ги, той нямаше да позволи по-старото да
бъде подчинено на по-младото. Ние, които зависим
доста от случая, можем понякога да говорим напо-
соки, той обаче е създал душата по-напред и по-
стара от тялото и по рождение, и по съвършенство
като господарка и управница на тялото. И я е съз-
35 дал от следните елементи и по такъв начин: От не-
делимата и вечно оставаща непроменена същност и
от делимата, която образува телата, той създал
чрез смесване от двете помежду им трети вид същ-
ност, която имала част от природата както на Тъж-
дественото, така и на Другото, и по същия начин го
поставил между Неделимото и Делимото в тела-
та. И като взел трите тези същности, ги смесил
всичките в една форма, нагаждайки насила Дру-
b гото, което било мъчно смесимо по природа, към
Тъждественото. Като смесил същностите и от три-
те направил едно, след това разделил това цяло на
колкото части било подходящо, всяка от които била
смес от Тъждественото. Другото и Третото. Той за-
почнал да разделя по следния начин. Най-напред
отнел една част от всичкото, след това отделил ед-
на двойно по-голяма, след това една трета, веднъж
и половина по-голяма от втората и три пъти от пър-
вата, една четвърта, двойно по-голяма от втората,
c една пета, тройно по-голяма от третата, една шес-
та, осем пъти по-голяма от първата, една седма,
двайсет и седем пъти по-голяма от първата. След то-
36 ва започнал да изпълва двойните и тройните ин-
тервали, като отделил още части от сместа и като
ги поставил между отделените преди части, така
че във всеки интервал да има по два средни члена,
от които единият превишавал крайните и бил пре-
вишаван от тях с една и съща част на всеки от
тях, а другият превишавал крайните с численост,
равна на тази, с която той самият бил превиша-
ван[30]. От тези връзки в горните интервали възник-
нали нови интервали от три втори, четири трети и
b девет осми[30a]. С интервала на деветте осми богът
изпълнил всички интервали на четирите трети, ос-
тавяйки да съществува от всеки интервал едно де-

ление, чиято дължина има граници от число до
число със съотношение, както се отнася 256 към
243. Така той изразходвал сместа, от която напра-
вил тези деления[31].

Цялото това съединение богът го разсякъл по
дължина на две части и като наложил двете части
една на друга на кръст със съвпадащ център по-
добно на буквата X, той ги свил в кръг, свързвай-
c ки краищата и на всяка една, и взаимно помежду
им в противоположната на тяхното сечение точка.
След това ги накарал да се движат в кръг еднакво
на едно и също място, като направил единия кръг
външен, а другия вътрешен. Движението на вън-
шния кръг той означил да бъде движение на при-
родата на Тъждественото, а движението на вът-
решния кръг да бъде движение на природата на
Другото. Движението на Тъждественото той по-
сочил по страната на правоъгълник отляво надяс-
но, а движението на Другото по диагонала на пра-
воъгълника отдясно наляво, като дал предимство
на въртенето на Тъждественото и Подобното, по-
d неже само това движение оставил неделимо, а вът-
решното движение разделил на шест и образувал
седем неравни кръга според двойните и тройните
интервали, като всеки да има по три от всеки вид
интервал, определил кръговете да се движат в
противоположна посока едни спрямо други, трите
с еднаква скорост, а четирите с нееднаква скорост
и помежду си, и спрямо горните три, но в правил-
но съотношение[32].

Когато било установено устройството на душата
според замисъла на устроителя му, последният за-
почнал да подрежда вътре в душата всичко телес-
e но, като сближил едното до другото в техните цен-
трове. Така душата, простирайки се навсякъде от
центъра към краищата на Небето и обхващайки
Небето в кръг отвън и обръщайки се сама в себе
си, започнала с божествено начало своя непреста-
ващ и разумен живот за вечни времена. Така би-
ли сътворени видимото тяло на Небето и невиди-
мата, но участвуваща в разсъждението и хармони-
37 ята душа, най-съвършеното от създанията, сътво-
рени от най-съвършения измежду всичко мислимо,
което е вечно.

Строеж на Вселената И така душата представлява смес от Тъждественото, от Другото и от Третата същност и разделена и отново свързана пропорционално, се върти сама в кръг около себе си. Когато влезе в съприкосновение с нещо, което има съответно делима или неделима същност,тя, движейки се, показва с цялото си същество с коя същност то е тъждествено и от коя е друго и най-вече
b спрямо какво, кога и как се случва всяко творение да се намира спрямо всяко творение и да търпи влиянието му и спрямо вечно непроменящите се неща. Едно разсъждение, оставащо без промяна истинско както спрямо Другото, така и спрямо Тъждественото, се носи без звук и шум в това, което се движи от себе си[33], когато това разсъждение се отнесе към осезаемото и кръгът на Другото, бидейки прав, съобщи в цялата душа за него, то се раждат в нея здрави и истински мнения и убеждения; а когато пък едно разсъждение се отнесе
c към нещо, което изисква смятане, и кръгът на Тъждественото, ако е благосклонен в своето въртене, му разкрие този предмет, по необходимост произлизат ум и знание. И това , в което тези две неща се раждат, бъде наречено от някого другояче, а не душа, той ще каже всичко, но не и истината.

Произход на трайността Когато бащата, който е сътворил Вселената, разбрал, че този образ на вечните богове се движи и живее, се зарадвал и в своята радост намислил да го направи още по-по-
d добен на образеца. И също както образецът ѝ е вечно живо същество, и тази Вселена той се заел да я направи, доколкото е било възможно, също такава. Природата на това живо същество е вечна и не е било възможно това качество да се даде напълно на нещо, което е създадено. Затова творецът намислил да направи някакво движещо се подражание на вечността и уреждайки Небето, същевременно направил на тази вечност, неподвижна в единството си, вечен образ, който се движи според закона на числата, това е нещо, което сме нарек-
e ли Време. Не е имало дни, нощи, месеци и години,

преди да се създаде Небето, и тогава, със създаването на Небето, той изработил и тяхното сътворение. Всички те са части на Времето; и „беше“, и „ще бъде“[34] са видове на Времето и ние по неправилен начин ги отнасяме незабелязано към вечната същност. Понеже ние казваме за нея „беше“, „е“ и „ще бъде“, а ако разсъдим правилно, за нея
38 подхожда единствено „е“, а „беше“ и „ще бъде“
подхожда да се казва за създаването и за напредването му във Времето — понеже и двете тези неща са движения, а това, което остава едно и също и неподвижно, не изисква да става нито по-старо, нито по-младо с течение на времето, нито това е станало някога, нито става сега или ще стане в бъдеще и изобщо нищо, което ставането прилага към явленията в областта на усещането, но тези неща са видове на Времето, което подражава вечността и се
b движи в кръг по закона на числото. И към това още
и следното: станалото е станало, ставащото е ставащо, което ще стане *е* което ще стане и небитието е небитие. За всичко това ние не се изразяваме съвсем точно, но в настоящия момент не би било напълно подходящо да разгледаме с прецизност тези въпроси.

И така Времето е възникнало с Небето, та като са възникнали заедно, да се разрушат заедно, ако някога трябва да се появи разрушаване, и то е възникнало по образеца на вечната природа, за да
c бъде колкото се може най-подобно на този обра-
зец. Понеже образецът е това, което съществува вечно, а Небето от своя страна винаги през цялото време е било, е и ще бъде.

Планетите

Вследствие на този божествен замисъл и намерение спрямо сътворяването на Времето възникнали за разграничаване и спазване числата на Времето, Слънцето, Луната и петте други звезди, които носят названието „странстващи“ („планети“)[35]. Като сътворил тялото на всяка една, богът, бидейки те седем, ги поставил в седем орбити, които са в посоката на кръговрата
d на Другото: Луната е първата орбита около Земя-
та; Слънцето във втората над Земята; Зорницата

(Венера) и тази, която се нарича свещена на Хер-
мес (Меркурий) — те се движат по своя кръг с
бързина, равна на тази на Слънцето, но в обратна
посока; оттук и обстоятелството, че Слънцето, Хер-
месовата звезда и Зорницата се догонват поредно
едни други. Относно другите планети, ако бихме
искали да определим къде и по какви причини бо-
e гът ги е поставил там, то това би било странич-
но изследване и би ни създало повече усилия, от-
колкото изисква нашата задача. Може би по-ната-
тък на спокойствие бихме направили и по този въп-
рос изложение, каквото той заслужава[36]. И така,
когато всички планети, които трябвало да създа-
ват заедно Времето, били поставени в подходящо
за всяка от тях движение, станали живи тела,
свързани с одушевени връзки, и разбрали какво им
е възложено, те започнали да се движат в посока-
39 та на Другото, която косо пресича посоката на
Тъждественото и му се подчинява. Едни се движели
по по-голяма, други по по-малка орбита, и то по-
бързо по по-малката орбита и по-бавно по по-го-
лямата. Под влиянието на движението на Тъжде-
ственото планетите, които обикалят по-бързо, из-
глежда, като че ли биват надминавани от тези, ко-
ито се движат по-бавно, докато всъщност те ги над-
минават. Понеже движението на Тъждественото
насочва орбитите на всички планети в спира-
b ла[37], поради това, че имат две движения в про-
тивоположна посока, тази планета, която се от-
клонява най-бавно и от най-бързото движение, при-
видно изглежда, че е най-близо до това движение.
За да има някаква точна мярка за съотношението
между бавност и бързина при осемте движения,
богът запалил светлина на орбитата, която е вто-
ра след Земята и която сега ние наричаме Слън-
це, за да може да осветява по възможност изця-
ло Небето и живите същества, на които това подо-
бава, да участвуват в числото, което са научили
от кръговрата на Тъждественото и Подобното. По
c този начин и по тези причини възникнали де-
нят и нощта — периодът на единия и най-разумен
кръговрат; месецът, когато Луната обходи собст-
вения си кръг и настигне Слънцето; годината, кога-

то Слънцето обходи собствения си кръг. Понеже
хората, с изключение на малцина, не са се размис-
лили за кръговратите на останалите планети, не са
им дали имена, а ако ги наблюдават, те не ги съиз-
d мерват помежду им с числа, така че може да се ка-
же те не знаят, че техните невероятно многоброй-
ни и удивително разнообразни блуждания също
са време. Все пак не е по-малко възможно да раз-
берем, че пълното число на Времето изпълва пъл-
ната година тогава, когато всичките осем кръго-
врата, които са различни по скорост, едновременно
достигнат началната точка и се изравнят с кръ-
говрата на Тъждественото, което се движи равно-
мерно. По този начин и с тези цели са сътворени
всичките звезди, които се движат по Небето и имат
e фази, за да бъде Светът колкото се може най-подо-
бен на съвършеното и схващаното само с ума Жи-
во същество, подражавайки неговата вечна природа.

Светът и живите видове

И останалото до сътворя-
ването на Времето е би-
ло създадено по подобие
на образеца, който под-
ражавало. Светът обаче не обхващал още в себе
си всички живи същества, които трябвало да се
родят, и в това отношение още не бил подобен на
образеца си. И това останало нещо творецът му
го изработил, подражавайки точно природата на
образеца. И така, доколкото умът забелязва съ-
ществуващите видове в Живото същество, какви
и колко са, такива и толкова творецът сметнал,
че трябва и Светът да има. Те са четири: единият
е небесният род на боговете, вторият е хвъркати-
40 ят и движещият се по Небето вид, третият е вод-
ният вид, а четвъртият — който живее и се движи
на сушата.

Той изработил божествения вид предимно от
огън, за да бъде с най-блестяща и най-красива
външност, наподобявайки Вселената, го направил
съвършено кръгъл, поставил го при разума на най-
могъщото и му поръчал да следва Вселената; раз-
пределил го около цялото Небе в кръг, та Светът
като истински космос — ред — да представлява раз-
нообразие в своята цялост. На всеки от тези богове

той дал по две движения, едното движение, извършващо се на едно и също място по един и същ начин — така че всяко божество да разсъждава в
b себе си за едни и същи неща винаги по един и същ начин; другото напред — така че всяко божество да е подчинено на кръговрата на Тъждественото и Подобното. Но останалите пет движения този род няма и не ще получи, за да бъде всеки от него колкото се може най-съвършен. По тази причина са възникнали тези от звездите, които не се движат, божествени живи същества, вечни, оставащи тъждествени и обръщайки се на едно и също място. А звездите, които се връщат по своя път и се скитат по начина, по който се каза по-преди, са възникнали след тях.

А Земята, нашата хранителка, която е разположена около оста на Вселената, той приготвил като
c пазителка и създателка на нощта и деня, първа и най-древна от боговете, които са родени вътре в Небето. А що се отнася до хороводите на тези звезди и заставането им една спрямо друга, връщането и напредването на техните кръгове, кои звезди се събират взаимно, кои си противостоят и кои застават пред други спрямо нас, кои по кои времена се скриват и пак се появяват и така съз-
d дават страхове и поличби за бъдещето у тези, които не могат да разсъждават — да се говори за това без нагледни модели би било напразен труд. Нека се задоволим с това, което казахме по този начин, и да сложим край на изложението си за природата на видимите и сътворени божества.

Традиционният разказ за другите богове

Да говорим за другите божества и да опознаем тяхното рождение е задача, която е извън нашите сили, и затова трябва да вярваме на тези, които са говорили преди нас: като потомци на боговете, както те твърдят, те са знаели ясно за своите предци.
e Не е възможно да нямаме доверие на децата на богове дори когато говорят без съответни и необходими доказателства, но трябва, спазвайки обичая, да им вярваме, когато твърдят, че разказват семейни предания. За рождението на тези богове да

следваме техния разказ и да го повтаряме. Океан и Тетюс (Tethys) са деца на Гея и Уран (Небето), техни деца са Форкюс, Кронос и Рея и дру-
41 гите с тях, от Кронос и Рея се раждат Зевс и Хера и всички, които знаем като техни братя и сестри и техните потомци.

Създаването на живите същества

И така, когато били сътворени всички богове, както тези, които извършват движенията си пред нашите очи, така и онези, които се появяват по свое желание, творецът на тази вселена им казал следното:

„Богове, синове на боговете, чийто творец съм аз и съм баща на творенията, чрез мен сте сътворени и сте неразрушими, докато не го пожелая. Раз-
b бира се, всяко нещо, съставено от части, е разрушимо, но да се пожелае да се разруши това, което е хубаво свързано и се намира в отлично състояние, би било дело на злия. Понеже сте родени, вие не сте изобщо безсмъртни и неразрушими, но, разбира се, няма да бъдете разрушени и да получите дела на смъртта, защото моята воля е далеч по-голяма и по-мощна връзка от тези връзки, с които сте били свързани при вашето създаване. Сега разберете какво ще ви разясня. Остават още три смъртни рода, които не са сътворени[38a]. Без тях Небето ще бъде незавършено, понеже няма да съдържа в себе си всички родове на живите същества, а това е необходимо, ако то трябва да бъ-
c де напълно съвършено. Създадени и получили живот от мен, те ще бъдат равни на боговете. И така, за да бъдат те смъртни и Вселената да бъде действително Вселена, заемете се според природата си със създаване на живи същества, подражавайки моята сила, употребена при вашето рождение. И доколкото подобава част от тях да имат същото име като безсмъртните, доколкото това, което се нарича божествено и което ръководи в тези от тях, които искат да следват и справедливостта, и вас, аз ще приготвя семената и творческото начало и ще ви
d ги предам. А за останалото вие, като втъчете смъртното в безсмъртното, сътворявайте и раждайте жи-

ви същества и като им давате храна, ги карайте да растат и след като загинат, приемете ги обратно у вас."

Демиургът оформя душите

Това казал и като се обърнал към съда, в който образувал сместа на душата на Вселената, излял в него останалото от първичните същности и ги смесил почти по същия начин, но те не били така чисти като тях, но били второ- и треторазредни. Като образувал цялото, той го разделил на души
e по брой толкова, колкото са звездите, разпределил ги по една на всяка звезда и като ги качил като на кола, им обяснил природата на Вселената и им съобщил законите на предопределението: че първото рождение ще бъде установено едно и също за всички, за да не бъде никоя душа унижена от него; че душите, посети в оръдията на Времето, всяка във всяко, което ѝ подхожда, трябва да станат
42 най-благочестивото от всички живи неща; че понеже човешката природа е двойна, по-силният род ще бъде този, който по-късно ще се нарече мъжки. Когато душите бъдат по необходимост внедрени в телата и всяко тяло получава или загубва по нещо, най-напред ще бъде необходимо да се появи от буйните състояния у всички една и съща естествена способност за усещане, на второ място любов, примесена с удоволствие и страдание, и
b освен това страх и гняв и всички други чувства, свързани с тях или пък са им противоположни. Ако хората владеят тези чувства, ще живеят справедливо, а ако са владени от тях — несправедливо. И този, който е живял определеното му време добре, ще се върне отново да обитава своята звезда и ще води щастлив и обикновения за него живот, а който не успее в това, ще получи при второто си рождение природа на жена[39]. И ако не престане и тогава в злото, съответно с начина, по който се
c показва лош, според сходството с рода на порока му, той ще се превръща винаги в такава животинска порода и няма да престане да се превръща в своите страдания, докато не привлече към кръговрата на Тъждественото и Подобното, който се на-

мира в него, голямото, враснало се по-късно в него, безредно и неразумно количество от огън, во-
d да, въздух и земя и като го овладее с разум, да се върне отново към първоначалното си съвършено състояние.

Боговете създават телата. Единство на душа и тяло

Като им установил всички тези закони, за да не бъде по-нататък виновен за порочността на всеки един, той посял едни души на Земята, други на Луната, трети в останалите оръдия на Времето. След посявката той поверил на новите богове да изваят смъртните тела и да добавят и онова, което трябвало да се добави към
e човешката душа, и всичко, което следвало, и като свършат тази задача, да властвуват и да ръководят смъртното същество колкото е възможно най-хубаво и най-добре, за да не стане самото то за себе си причина за злини.

Като разпоредил всичко това, останал в обичайното си състояние. А през това време децата му, като обмислили разпоредбата на баща си, подчинили ѝ се. Като взели безсмъртния принцип на смъртното същество, те, подражавайки собствения си творец, взели от Света части от огъня, земята,
43 водата и въздуха, които пак щели да им бъдат върнати, и започнали да ги слепват с Тъждественото, и то не с неразрушими връзки, с каквито те били свързани, но сливайки ги поради тяхната микроскопичност с невидими, гъсто поставени сглобки, изработвали от всички тях всяко тяло като едно цяло, а след това прибавили кръговратите на безсмъртната душа в изпитващото приток и изтичане тяло. А тези кръговрати, свързани с мощен поток, не са могли да го овладеят, нито да бъдат овладени от него, но насилствено се носели от него или го носели, така че цялото това живо същество да се
b движи, но безредно и безразсъдно накъдето се случи, понеже имало всичките шест движения: напред и назад, след това надясно и наляво, нагоре и надолу, изобщо се движело и блуждаело по тези шест посоки. Ако тази вълна́, носеща на тялото храна, заливаща тялото и оттичаща се от него, била мощ-

на, то много по-голямо смущение предизвиквали идващите отвън действия, когато например нечие
c тяло се сблъска случайно с огън отвън или с твърдостта на земята, или с хлъзгавата повърхност на водата, или пък бъде обхванато от устрема на понеслите се от въздуха ветрове. И под въздействието на всички тези явления в тялото тези движения връхлитали душата и затова впоследствие те всички били наречени усещания, както се наричат и сега. Следователно в този момент те предизвикват в душата извънредно обилно и силно движение, дви-
d жат я с непрекъснато течащия поток и разтърсват силно нейните кръговрати и понеже се движат в противна на кръговрата на Тъждественото посока, те го оковават напълно, възпрепятствуват го не само да ръководи, но и да се движи, а разстройват също така и кръговрата на Другото, така че трите двойни и тройни интервала и средните членове от три втори, четири трети и девет осми и съответните връзки, понеже не могат да бъдат разрушени освен от този, който ги е свързал, се изкривяват по
e всякакъв начин, разчупват и деформират всякак кръговратите си. Те, макар и с мъка, се крепят и се носят, но се носят безпорядъчно, ту косо, ту възнак. В последния случай също както някой човек застане с глава на земята и с крака нагоре и се обърне към нещо, тогава в това положение и за него, и за гледащите го дясното съответно се представя като ляво, а лявото като дясно. Същото това и други подобни неща изпитват силно кръго-
44 вратите на душата: когато се натъкнат на някое от външните неща от рода на Тъждественото или на Другото, тогава те изказват за това Тъждествено и за това Друго съждения, противни на истинските, и стават лъжливи и безумни и тогава никой кръговрат не е в състояние да управлява и да ръководи. А ако към кръговратите бъдат привлечени отвън някои усещания, които се носят и ги връхлитат, както и цялата вместимост на душата, тогава кръговратите привидно изглеждат, че ръководят, а
b всъщност те са ръководени. Поради всички тези явления именно, когато душата бъде привързана към смъртно тяло, тя, както и в началото, е най-

напред безумна. А когато потокът на растежа и храненето на тялото стане по-малък, то кръговратите на душата отново се обхващат от спокойствие и тръгват по своя собствен път и с течение на времето все повече се установяват; тогава кръговратите стават правилни според природното очертание на всеки кръг и изказват правилни съждения и за Другото, и за Тъждественото, така че този, който
c ги притежава, го правят здравомислещ. Така че, ако към това се прибави и някакъв правилен начин на възпитание, той става напълно здрав, избягал от най-голямата болест. Ако пък е небрежен, като е водил неуравновесен живот, той се завръща при Хадес несъвършен и неразумен. Това му се случва малко по-късно. Ние обаче трябва да разгледаме по-точно това, с което сега се занимаваме и което го предшествува — създаването на
d телата поред, и по какви причини и по каква промисъл на боговете е била създадена душата. В нашето изследване трябва да се придържаме към найвероятните обяснения, като се движим по тези принципи.

Човешкото тяло

Подражавайки формата на Вселената, която е кръгла, боговете са вложили двата божествени кръговрата в едно сферично тяло, което ние сега наричаме глава. То е най-божествената част и господствува над всичко у нас. С нея те са свързали тялото, като са му я предали изцяло в услуга, съобразявайки тя да участвува в каквито движения има. За да не се търкаля по зе-
e мята, пълна с всякакви издатини и вдлъбнатини, затруднявайки се да се изкачва на високо или да се измъква от дълбоко, те ѝ дали за удобство тази колà. Поради това тялото получило дължина и създало четири крайника, които се протягат и сгъват, измислени от бога за придвижването му. Залавяйки се и подпирайки се на тях, то получило възможността да минава през всички места, като носи високо жилището на най-божественото и най-
45 святото у нас. По този начин и по тази причина са израснали на всички ни крака и ръце. Смятайки предната страна за по-благородна и по-способна да

управлява, отколкото задната, боговете са ни дали възможността да се придвижваме предимно с
нея. Следователно необходимо е било лицевата
част на човешкото тяло да се разграничава от задната с особени белези. Затова боговете най-напред
поставили върху кожата на главата откъм тази
страна лицето, разположили на него органите за
всяка промисъл на душата и разпоредила това,
b което се намира по природа отпред, да има дял
в ръководството.

Очите и зрението

А от органите те изобретили най-напред очите като носители на светлината и ги поставили там по приблизително следната
причина. Тази част от огъня, която нямала способността да гори, а само да дава кротка светлина,
те изкусно я направили да стане тяло, родствено
на всекидневната светлина. Те направили чистия
огън, който се намира у нас и е родствен на този
огън, да тече през очите гладко и непрекъснато,
но са уплътнили окото, и то най-вече средната му
c част, така че да препятствува да излиза всичко
грубо от този огън, но да допуска навън единствено такъв чист огън. И така, когато дневната светлина обгърне потока на зрението, тогава подобното среща подобното, които се сливат и се получава едно хомогенно тяло в права посока от очите,
и то където излизащият отвътре огън се допре до
този огън, който излиза от външните предмети. Така полученото цяло има сходни свойства във всич-
d ките си части поради тяхната сходност и когато
докосне нещо или нещо друго се докосне до него,
то разпространява техните движения по цялото тяло чак до душата и причинява това усещане, чрез
което именно казваме, че виждаме. А когато сродният външен огън се скрие в нощта, вътрешният
се откъсва от него и като излезе навън от очите,
попада на неподобно нему и тогава се променя и
угасва, понеже не може да се слее с близкия въздух, тъй като той няма огън. Тогава той престава
да вижда и по-нататък довежда сън. Когато се
затварят клепачите, които боговете са изобретили
за запазване на зрението, те спират силата на вът-

e решния огън, а тя разсейва и успокоява вътрешните движения и тогава се създава спокойствие. Когато спокойствието е голямо, настъпва сън с малки съновидения. Останат ли обаче някакви доста силни движения, според това, какви са те и на какви
46 места се намират, те създават такива и толкова силни образи, подобни на това, което става вътре в нас и вън от нас и за което си спомняме след пробуждането.

Що се отнася до образите, които създават огледалата и всички блестящи и полирани повърхности, никак не е мъчно да го разберем. От взаимното общуване на вътрешния и външния огън всякога,
b когато станат едно цяло върху полирана повърхност и многократно се променят, по необходимост се появяват всички отражения от този вид, понеже външният огън на лицето се свързва здраво върху полираната и блестяща повърхност с вътрешния огън на зрението. Лявото обаче се показва като дясно, понеже частите на огъня на зрението се докосват до противоположните части на външния огън — обратно на това, което става при изпращането. Напротив, дясното се показва като дясно, а лявото като ляво, когато вътрешната светлина се върне, свързвайки се с предмета, с който се
c свързва. Това става, когато полираната повърхност на огледалото, повдигайки се от двете страни[39а], отрази светлината, идваща от дясната страна на предмета, към лявата страна на зрителния поток и светлината, идваща от лявата страна на предмета, към дясната страна на зрителния поток. Ако това същото огледало се обърне по дължина на лицето, то прави всичко да се показва с главата надолу, понеже отразява светлината, идваща отдолу, към горната част на зрителния лъч и, обратно — отразява светлината, идваща отгоре, към долната част на зрителния поток.

Първични и вторични причини

Всичко това принадлежи към допълнителните причини, с които богът си служи спомагателно, осъществявайки, доколкото е възможно, идеята на съ-
d вършеното. Тези причини се смятат от повечето хо-

ра не за допълнителни, а за главни причини на всички неща, предизвиквайки изстудяване или стопляне, втвърдяване или разтопяване и така нататък от този вид. Не е възможно обаче тези причини да имат разсъдък, нито пък ум. Понеже от всичко съществуващо само на едно принадлежи да притежава ум: трябва да заявим, че това е душата — тя е невидима, докато огънят, водата, земята и въздухът, всички те са видими тела. Обичащият ума и знанието трябва да търси причините, свързани с разумната природа, които са първичните
e причини, а след това причините, предизвикани от други причини и ставащи по необходимост причина за други неща, които са вторични причини. По същия начин трябва да постъпим и ние — да говорим за двата вида причини, и то поотделно, кои творят с ум красиви и добри неща и кои, лишени от разсъдък, изработват всеки път каквото се случи без ред. Достатъчно за спомагателните причини, поради които очите имат сегашната си сила. Сега трябва да кажем за най-голямата полза от тях, заради която богът ни е направил този дар.

47 *Ползата от зрението*

Действително по мое мнение зрението ни принася най-голяма полза за нас, понеже никой от досегашните ни разкази за Вселената не би могъл да се състои, ако не бихме видели звездите, Слънцето и небето. А сега денят и нощта, месеците и кръговратите на годините, равноденствията и слънцестоянията, които ние виждаме, са ни разкрили числото и са ни дали разбиране на времето и възможност да изследваме природата
b на Вселената. Чрез тях ние придобихме този вид наука — философията, по-голямо благо от която човешкият род не е получил, нито някога ще получи в дар от боговете. Това именно казвам, че е найголямото благо, което принасят очите. Защо бихме възпявали всички други по-малки блага, чиято загуба дори който не е философ, ако ослепее, напразно би оплаквал? Що се отнася до нас, то трябва да кажем, че причината, поради която богът е изнамерил и ни е подарил зрението, е следната: след като сме наблюдавали кръговратите на ума

по небето, да ги използуваме за кръгообращенията на нашето собствено мислене, понеже те са сродни
c с първите, само че са объркани, докато небесните са необъркани. А след като изучим небесните кръговрати и овладеем естествената правилност на разсъжденията и като подражаваме божествените кръговрати, които не познават никакво блуждаене, да приведем в ред кръговратите в нас, които са се забъркали.

Речта и слухът

За гласа и за слуха можем, разбира се, да кажем същото — че те са ни дарени от боговете поради същата причина и за същата цел. Речта е установена именно за същата цел и тя във висша степен допринася за постигането ѝ, както е и в музиката: което с помощта на звука е полезно за слуха, е дадено заради хармония-
d та. А хармонията, чиито движения са сродни с кръговратите на душата в нас, не се смята от човек, който с разум общува с музите, полезна за безмислено удоволствие, както сега се смята, но тя ни е дадена от музите като съюзница на душата ни за привеждане в ред и съзвучие на разстроения ѝ кръговрат. Музите са ни дали също така и ритъ-
e ма за същата цел като наш помощник поради състоянието на несъразмерност и на липсата на изящество у повечето от нас.

Необходимостта

В казаното дотук с малки изключения се обясняваше сътвореното от ума. Трябва обаче да добавим към нашия разговор и това, което става по необходимост, понеже рожде-
48 нието на този свят е станало смесено — от съчетаването на необходимостта и ума. Но умът е управлявал необходимостта, понеже я убедил да насочи повечето от създаваните неща към най-доброто. По този начин и поради това чрез необходимостта, послушала разумното убеждение, е била създадена тази Вселена още в самото начало. И ако

b *Скитащата причина*

искаме да кажем как всъщност е била създадена Вселената, трябва да намесим и вида на скитащата причина, и природата на нейното движение. Тук трябва да се върнем на-

зад и като вземем пак за същите тези неща едно
друго начало, подходящо за тях, както постъпихме
при разглежданото досега, да започнем отново за
тях отначало. Трябва да разгледаме каква е била
сама по себе си природата на огъня, водата, въз-
духа и земята преди създаването на Небето и тях-
ното тогавашно състояние. Понеже досега никой
не е обяснил тяхната поява, но като че ли знаем
какво е огън и всяко едно от тези неща, наричаме
ги начала (принципи) и ги приемаме за елементи,
c „букви", на Вселената и не е уместно да се срав-
няват дори с някаква вероятност и от най-ограни-
чения човек с каквато и да е на вид сричка. И та-
ка ето моето мнение. Засега няма да говорим за
„началото" или за „началата" на всички неща или
какъвто и термин да употребим за тях, не за дру-
го, а защото е трудно при настоящия начин на из-
ложение да ви обясня моето схващане, така че не
смятайте, че трябва да говоря по този въпрос, ни-
то пък аз сам бих могъл да убедя себе си, че бих
постъпил правилно, ако се заема с толкова огром-
d на задача. Съобразявайки се с казаното от мен
в началото, аз ще се придържам в разсъжденията
си към силата на вероятното и ще се опитам още
отначалото и върху всяко нещо поотделно, и вър-
ху всички неща общо да изказвам твърдения, не
по-малко вероятни, а много повече по-вероятни от
всички други твърдения. И така, като призовем и
сега, в началото на нашите речи, бога спасителя
да ни запази от нелепи и невероятни обяснения и
ни насочи към вероятни мнения, да подхванем на-
e шия разговор.

Същност и качества. Проблемът за пространството

И така това начало за
Вселената нека бъде по-
разчленено, отколкото
предходното. Тогава ние
разграничихме два вида,
а сега трябва да разкрием и един трети. За пре-
дишното ни изложение двата вида ни бяха доста-
тъчни: предположихме, че единият е образецът,
който се схваща с мисъл и е винаги тъждествен със
49 себе си, а вторият е подражание на образеца и има
раждение и е зрим[41]. Тогава не разграничихме тре-

ти вид, понеже сметнахме, че двата са достатъч-
ни. А сега изглежда, че разговорът ни ни принуж-
дава да се заемем да изясним с думи този трети
труден и тъмен за разбиране вид. Каква същност
трябва да приемем, че той има по природа? Пре-
димно от следния вид: приемаща всяко рождение
подобно на кърмачка. Това сравнение е истина, но
ние трябва да дадем по-разбираеми обяснения, въ-
b преки че е трудно, най-вече затова, че трябва да се
разреши преди всичко проблемът за огъня и за
онези неща, които са свързани с него. Трудно е да
кажем за всяко от тях кое в действителност тряб-
ва да наричаме повече вода, отколкото огън и кое
трябва да наричаме по-скоро с някакво определе-
но име, отколкото с всичките имена, взети заедно
или поотделно, така че да си служим с точно и си-
гурно разсъждение. Как в действителност бихме
говорили за самото това нещо и по какъв начин и
какво бихме казали с вероятност в нашето затруд-
нение? Най-напред това, което сега наричаме вода,
виждаме, че когато се втвърди, става, както смя-
таме, на камъни и земя, а когато същото това не-
c що се разтопи и разреди, става на вятър и въздух;
когато въздухът изгори, става на огън; а пък огъ-
нят се сгъсти и изгасне, той получава отново вид
на въздух; свие ли се и сгъсти от своя страна въз-
духът, той става на облаци и мъгла, а когато те
се сгъстят още повече, от тях тече вода, от водата
отново се получават земя и камъни и така те си
d дават, както изглежда, взаимно рождение в кръг.
Така, понеже никое от тези неща не се явява в съ-
щата форма, кой не би се срамувал от себе си да
твърди с увереност, че измежду тези неща „това“
е именно „това“, а не „друго“? Не е възможно и
затова далеч най-сигурно е да изкажем следното
предположение. Това нещо, което виждаме да ста-
ва постоянно ту едно, ту друго, като например огъ-
ня, не трябва да казваме за него „това нещо е
огън“, а „такова нещо е огън“, нито „това нещо
е вода“, а винаги „такова нещо е вода“, нито за
e нещо друго, като че ли има някакво постоянно ка-
чество, като при означаването му употребяваме ду-
мите „това“ и „онова“ и смятаме, че означаваме

нещо определено. Нещо постоянно не може да се посочи с израза „това“, „онова“, „нещо си“ или с всеки израз, който означава нещата като постоянни същности. Отделните неща не трябва да наричаме „тези неща“, но за всяко отделно нещо и за всички неща заедно трябва да казваме по един и същ начин „такова, което постоянно се преобръща“ — например да говорим за огъня като за „вечно такова нещо“ и за всяко нещо, което има раждение. А това нещо, в което тези отделни неща се появяват винаги като сътворявани и отново след
50 това загиват, само него трябва да означаваме с думите „това“ и „онова“. Напротив, нещата, определяни с някакво качество — например горещо или бяло или противоположното им — и всички неща, които произлизат от тях, никога не трябва да се означават с „това“[42]. По този въпрос трябва да се постараем да кажем нещо още по-ясно. Да предположим, че някой моделира от злато всички
b възможни фигури и постоянно ги преобразува, превръщайки всяка една във всички други. Ако посочим една от тези фигури и го попитаме „какво е това?“, много по-близо до истината ще бъде отговорът му „злато“, а не да казва „триъгълник“[43] и каквито други фигури се създават от златото и да ги определя като същности, понеже те в момента на именуването им се променят в нещо друго, но да сме доволни, ако може да допусне с известна увереност определението „такъв“.

„Приемащото“

Същото може да се каже и за природата, която приема всички тела. Тя винаги трябва да се назовава с едно и също име, понеже изобщо не загубва своята същност: тя вина-
c ги приема всички неща, но никога по никакъв начин не получава форма, подобна на формата на някое от нещата, които влизат в нея. Понеже по своята същност тя приема отпечатъка на всяко нещо, привеждана е в движение и получава форма от влизащите в нея неща и поради тях тя се показва веднъж една, друг път друга. А нещата, които влизат и излизат, са подражание на вечните същности, приели тяхната форма по някакъв мъч-

но изразим и чуден начин, към който ние ще се върнем.

И така понастоящем трябва да си представим d мислено три рода: това, което се ражда; това, в което се ражда; това, по чийто образец се създава раждащото се. Действително подхожда да оприличим приемащото на майка, образеца — на баща, а природата между тях двете — на дете. При това трябва да разберем, че ако отпечатъкът трябва да бъде разнообразен на вид и да предлага пълно разнообразие, то това, което го приема, би се оказало добре подготвено, ако бъде лишено от всички форми, които трябва да приеме отнякъде другаде. e Понеже, ако приемащото би било подобно на някое от влизащите в него неща, дойдеха ли неща с противоположна или със съвсем друга природа, то би дало лош отпечатък, тъй като би прозирала собствената му форма. Затова родът, който ще приема всички видове неща, трябва да бъде вън от всички форми. Както при благовонията, които ги приготвят изкусно с приятен аромат, най-напред се погрижват влажните съдове, които ще ги приемат, да бъдат до най-голяма степен без миризма; които се заемат да отпечатват фигури върху някои меки вещества, не оставят да съществува върху тях изобщо някаква видима фигура, предварително ги изравняват и ги правят колкото се може най-глад-51 ки. И така и това, което ще приема в своя обем често и по добър начин отпечатъците на всички вечно съществуващи неща, трябва също по природа да бъде извън всички форми. Затова именно майката и приемащата видимото и напълно осезаемо творение нека не я наричаме нито земя, нито въздух, нито огън, нито вода, нито каквото се ражда от тези елементи или пък от каквото те се раждат. Но ако кажем, че то е някакъв вид невидим, b лишен от форма, всеприемащ, но самият той участвуващ в мислимото по някакъв най-труден и най-мъчно разбираем начин, ние няма да излъжем. Но доколкото е възможно от досега казаното да се доберем до неговата природа, най-правилно бихме се изказали по следния начин: винаги неговата въз-

пламенена част се проявява като огън, неговата навлажнена част — като вода, а като земя и въздух, доколкото приема изображението на тези елементи.

Идеите

А сега трябва да обмислим и определим още подобре какви са тези елементи и с оглед на това да разгледаме: Съществу-
c ва ли нещо, което е огън само̀ по себе си и така ли стои въпросът с всяко от тези неща, за които говорим като съществуващи сами по себе си или само тези неща, които виждаме и каквито други схващаме чрез телесните си сетива, притежават такава истина, а освен тях не съществуват никъде по никакъв начин други? Напразно ли твърдим всякога, че съществува за всяко нещо схващана единствено с ума идея и че това не е нищо друго освен празна приказка? Не подхожда, разбира се, да оставим този проблем неизследван и нерешен и да се задоволим с твърдението, че нещата стоели така или иначе, нито пък да вмъкваме в нашата дъл-
d га реч някакво друго дълго отстъпление. Но ако бихме могли да дадем с малко думи основно определение със същественото, това би било най-подходящото. И така аз ще изложа моето собствено мнение по следния начин.

Ако умът и истинното мнение са два отделни рода, тези неща непременно съществуват сами по себе си — те са несхващани с чувствата, а единствено чрез ума идеи. Но ако, както смятат някои, истинното мнение в нищо не се различава от ума, то всичко, което схващаме с телесните си сетива, е най-сигурното. Разбира се, трябва да приемем,
e че те са два различни рода, понеже са родени поотделно и се проявяват различно. Първото — умът — се ражда у нас чрез учение, а второто — мнението — чрез убеждаване; първото винаги си дава правилна сметка, второто не може; първото не може да се промени с убеждаване, второто може. И трябва да кажем, че всеки човек притежава истинно мнение, а ум — боговете и един малък вид от хората.

52 *Битие, ставане и пространство*

Ако това е така, следва да признаем, че съществува едно нещо — идея, която е винаги една и съща, неродена и незагиваща, неприемаща в себе си отдругаде нищо друго, нито самата тя влизаща в нещо друго, не може да се схване със зрение или с друго някакво сетиво, а е дадено само на мисълта да я наблюдава; едно второ нещо е подобно на тази идея и носи същото име, но е схващано чрез сетивата, родено е, винаги е в движение, възникващо в някакво място и след това изчезващо оттам, въз-
b приемано е чрез мнение заедно със сетивност; третият род е пространството, вечно, неполучаващо загиване и доставящо място на всяко нещо, което има рождение, но самото то се схваща чрез някакво разсъждение, което не е законосъобразно и не е придружено с телесно усещане и мъчно може да се повярва в него: ние го виждаме именно като че ли насън и твърдим, че всяко съществуващо нещо се намира непременно на някакво място и заема някакво пространство, а което не се намира нито някъде на земята, нито на небето, не съществува. Всички тези и други сродни с тях неща, отнасящи се до истинската природа на би-
c тието, а не видена насън, ние поради това съновидение не можем и в будно състояние да ги разграничим и да кажем истината. Понеже образът именно затова, че не е притежател на това, според което е създаден, а е призрак на нещо друго, трябва поради тази причина да се роди в нещо друго, придържайки се по някакъв начин към същността, или в противен случай той изобщо не може да съществува. В помощ на действителното
d битие идва точното и истинно твърдение, че докато две неща са различни, никое от тях не може да се роди в другото и те да бъдат едновременно едно и също нещо и две различни неща.

И така разсъждението, което направих според моето схващане, е накратко следното: Има битие, пространство и възникване, три неща, съществуващи като три обособености преди създаването на Небето.

Движение и първоначален безпорядък

А кърмачката на всяко
възникващо нещо, навла-
жнявана и нажежавана,
възприемаща формите на
земята и въздуха и претърпяваща всички други
e промени, които ги съпътствуват, се показва раз-
нообразна на вид, а поради това, че не е била
пълна нито с еднакви, нито с взаимно уравнове-
сени сили, тя не се намира в равновесие в ника-
ква своя част, но, разтърсвана от тези сили, се
колебае неравномерно във всички посоки, а пък
понеже се намира в движение, самата тя на свой
ред ги разтърсва. А тези неща, които се привеж-
дат в движение, се разделят едно от друго и се
носят в различни посоки, тъй както при отсява-
нето на зърното със сито и с други уреди, за да
53 го очистят, плътните и тежки зърна отиват на
едно място, а тънките и леките — на друго и там
се установяват. Така били разтърсвани тогава и
четирите споменати рода елементи от приелия ги
„басейн", който в своето движение ги разтърсвал
като пресяващ уред и така разделял най-далеч
едни от други най-неподобните, а събирал най-
близо на едно и също място най-подобните, по-
ради което те получили различно място в прост-
ранството, преди още да се създаде уредената с
тях Вселена. Наистина преди това във всички те-
зи елементи нямало ни разум, ни мярка. Но ко-
b гато Вселената почнала да се урежда, първона-
чално огънят, водата, земята и въздухът имали
някои следи от присъщите им черти, като, разби-
ра се, те се намирали напълно в това състояние,
което е присъщо на всяко нещо, в което отсъст-
вува богът, и тогава вече на тези така създадени
четири елемента богът придал форма посредством
идеите и числата. Това, че богът ги е оформил
колкото е било възможно най-красиво и най-съ-
вършено от състоянието, в което те нямали нищо
от тези качества, нека остане за нас като основно
и постоянно твърдение.

c *Четирите основни тела и триъгълниците*

А сега трябва да се опитам да ви обясня устройването и сътворяването на всеки един от тези елементи чрез един необикновен начин на разсъждаване, но понеже познавате научните методи, чрез които е необходимо да доказвам твърденията си, вие ще ме следвате.

Първо, че огънят, земята, водата и въздухът са, разбира се, тела, е ясно на всеки, а всяка форма на тялото има и дебелина. Абсолютно необходимо е пък дебелината да се обхваща отвсякъде от природата на повърхността. А всяка плоска повърхност се състои от триъгълници. Всички триъгълници водят своето начало от два вида три-
d ъгълници, всеки от които има по един прав и по два остри ъгъла: единият вид има по двете страни на правия ъгъл подобни ъгли, представляващи равни части от правия ъгъл, ограничен от равни по дължина страни, а другият вид има неподобни ъгли, представящи нееднакви части от правия ъгъл, ограничени от неравни по дължина страни[44]. Тук предполагаме, че е началото на огъня и на другите тела и оттук ще вървим по-нататък, съобразявайки се с вероятността, свързана с необходимостта. А началата, които се намират още по-горе от споменатите, знае богът, а от хората
e този, когото богът би имал за приятел[45]. Следователно трябва да обясним с какви качества са създадени тези четири най-красиви тела, неподобни едно на друго, но способни, като се разрушават, да се превръщат едно в друго. Постигнем ли това, ние имаме истината за произхода на земята и огъня и на онези тела, които се намират помежду им като членове на пропорцията. Ние няма да отстъпим на никого в това, че съществуват видими тела по-красиви от тях, всяко едно поотделно в рода си. И така трябва да се постараем да приведем в съответствие тези четири рода тела, различни по хубост, и да твърдим, че сме схванали достатъчно тяхната природа.

54 От двата типа триъгълници равнобедреният има по природа един външен вид, а неравнобед-

рeният — безкрайно много. От това безкрайно множество пък ние трябва да изберем най-красивия, ако искаме да започнем по подходящ начин. Разбира се, ако някой би могъл да избере и ни посочи по-красив за създаването на тези четири тела, той ще победи, и то не като неприятел, а като наш приятел, но ние допускаме, че от многото неравнобедрени триъгълници най-красив е един и ние оставяме настрана другите, именно то-
b зи, който с още един подобен образува трети триъгълник — равностранен. Защо е така, доказването му ще бъде много дълго, но ако някой ни опровергае и намери, разбира се, доказателства, че е така, както той казва, ние с удоволствие ще му дадем наградата. И така ние трябва да предпочетем два триъгълника, от които е съставено тялото на огъня и телата на другите три елемента: единият е равнобедрен, а при другия винаги квадратът на по-дългата страна е тройно по-голям от квадрата на късата. Но това, което беше казано по-преди неясно, сега трябва да бъде обяснено по-добре.

Всичките четири елемента ни изглеждаше, че се раждат взаимно един от друг, но такава пред-
c става е неправилна. Всъщност четирите елемента се раждат от триъгълниците, които ние избрахме: трите са сформирани от един и същ триъгълник с нееднакви страни[46], а само четвъртият от равнобедрения триъгълник. Следователно не е възможно всичките четири елемента да се превръщат едни в други, така че да се създават малко на брой големи тела от голям брой малки тела и обратно. Това е възможно само при трите елемента, защото само ако всички тела произлизат от един триъгълник, ще се образуват от по-големите тела при разлагането им голям брой малки тела, като всяко приеме подходящата му форма,
d и, обратно — разсеят ли се голям брой малки тела като триъгълници, те ще образуват количество от еднородна маса и ще се създаде в резултат едно голямо тяло от друг вид. Това, което се каза за преминаването на телата едно в друго, е достатъчно. А какъв вид има всяко от тях и от съ-

чатаването на какви количества се образуват, ще
бъде предмет на следващото ни изложение.
Ще започнем с първия вид, съставен от най-
малки частици. Неговото начало е триъгълник с
хипотенуза, двойно по-дълга от по-малкия катет.
Като се сближат два такива триъгълника по хи-
e потенузата и това се повтори три пъти, при кое-
то хипотенузите и по-малките катети се опрат в
една и съща точка като в център, от тези шест
на брой триъгълника се получава един равностра-
нен триъгълник. Четири равностранни триъгълни-
ка, свързани с три равнинни ъгъла, образуват
55 един обемен ъгъл, който идва поред веднага след
най-тъпия от равнинните ъгли[46a]. Когато се об-
разуват четири такива ъгъла, се създава първият
обемен вид, който има свойството да дели на че-
тири равни и подобни части описаната около не-
го сфера.

Вторият вид е образуван от същите начални
триъгълници. От тях се събират по осем в един
равностранен триъгълник, като от четири равнин-
ни ъгъла се образува един обемен ъгъл. Като се
образуват шест обемни ъгъла, по този начин пък
се завършва второто тяло.

Третият вид е образуван от свързването на сто
b и двайсет начални триъгълника, т. е. от дванай-
сет обемни ъгъла, като всеки един е обхванат от
пет равнинни равностранни триъгълника и има
двайсет основи, които са двайсет равностранни
триъгълника.

Създал тези три елемента, този основен прин-
цип е приключил функциите си. Но равнобедре-
ният триъгълник е създал природата на четвър-
тия вид. Той е съставен от четири равнобедрени
триъгълника, чиито прави ъгли са събрани в цен-
c тър и образуват един равностранен четириъгъл-
ник (квадрат). Шест такива четириъгълника съ-
брани образуват осем обемни ъгъла, всеки от ко-
ито е съставен съразмерно от по три равнинни
прави ъгъла. Така образуваното тяло е с форма-
та на куб, който има за основи шест равностранни
четириъгълни (квадратни) равнини[47].

Съществува и една пета комбинация, с която

богът си е послужил за Вселената, обрисувайки художествено окончателния ѝ вид.

Ако някой разсъждава върху всичко това, той
d съвсем логично би се затруднил дали трябва да смята, че съществуват безкраен брой светове, или техният брой има предел. Първото предположение — че има неограничен брой светове — той би сметнал всъщност за мнение на човек с неограничено незнание[43] в област, в която трябва да е сведущ. Но дали трябва да се твърди, че съществува един свят или са били създадени в действителност пет, то ако се спре на този въпрос, той би се затруднил с по-голямо право. Що се отнася обаче до нас, богът ни посочва, че според нашето правдоподобно изложение е бил създаден един свят, но ако друг някой погледне някак си към други обстоятелства, ще има друго мнение.

Формата на основните елементи

Но да оставим настрана този въпрос и да разделим създадените сега според нашето разсъждение елементи на огън, земя, вода и въздух. Да при-
e дадем на земята, разбира се, формата на куб, понеже от четирите елемента тя е най-неподвижна и най-годна за моделиране на тела, а това, което има най-устойчиви основи, то по необходимост е било създадено най-много с такива качества. При триъгълниците, които предположихме в началото, основата, образувана от еднакви страни, е по същност по-устойчива от образуваната от нееднакви страни, а четириъгълната равностранна равнина, образувана от два равностранни триъгълника (т. е. квадратът), е по необходимост по-устойчива от равностранния триъгълник както по отношение на частите, така и по отношение на
56 цялото. Затова, определяйки на земята тази характеристика, ние запазваме правдоподобността на нашето изложение, а също така, ако определим на водата най-мъчноподвижната от останалите форми, най-лекоподвижната на огъня, а междинната на въздуха и най-малкото тяло на огъня, най-голямото на водата, а средното на въздуха, както и най-острото на огъня, второто по острота

на въздуха, а третото на водата. При всички тези
тела това, което има най-малки основи, е по не-
обходимост с най-лекоподвижна природа, от всич-
b ки то е всецяло най-режещо и най-остро и освен
това най-леко, понеже се състои от най-малкия
брой едни и същи части. Второто е това, което
има същите тези качества на второ място, а тре-
тото е това, което има същите тези качества на
трето място. Следователно според правилното раз-
съждение и според вероятността създадената обем-
на форма на пирамидата трябва да е начало и
зародиш на огъня, втората по реда на раждането-
то форма трябва да кажем, че е на въздуха, а
третата — на водата. Разбира се, всички тези
форми трябва да си ги представим толкова мал-
c ки, че всяка една от всеки елемент поради
нейната малка величина не може да се види от
нас, а когато се съберат много, техните маси мо-
гат да се видят. При това, що се отнася до тех-
ните количествени отношения, движенията им и
останалите им свойства, трябва да смятаме, че на-
всякъде, където същността на необходимостта го
допуска доброволно или като бъде убедена, бо-
гът ги е изработил прецизно и организирал про-
порционално.

Видоизменяне на елементите

Според всичко това, кое-
то казахме за елементи-
d те, нещата най-вероятно
стоят така. Когато земя-
та се срещне с огъня и бъде разрушена от него-
вата острота, тя се носи било разсеяна в самия
огън, било в масата на въздуха или на водата,
ако попадне на тях, и това става, докато частите
ѝ се срещнат, и тогава те се свързват отново ед-
ни с други и става земя, понеже земята не би мо-
гла да премине в друг елемент.

Обаче водата, разложена от огъня или пък от
въздуха, позволява да се образува едно тяло огън
e или две тела въздух, а при разлагането на въз-
духа от една негова част се образуват две тела
огън. И, обратно — когато малко количество огън
бъде обхванато от голяма маса въздух, вода или
земя, то попада в тяхното движение, бори се, но

е победено и се разчупва и две тела огън се свър-
зват в едно тяло въздух. Ако въздухът бъде по-
беден и раздробен, от две и половина части се
съставя едно цяло тяло вода.
Нека разгледаме тези неща отново по следния
57 начин. Когато някой от другите елементи, обхва-
нат от огъня, се разсече от остротата на ъглите и
на страните на огъня, той се свързва под формата
на огън и престава да се разсича, понеже никой
елемент, който е подобен и идентичен на себе си,
не може да предизвика никаква промяна в друг
елемент, който е подобен и идентичен на себе си,
нито пък да претърпи промяна от такъв елемент;
обратно — елемент, въведен в елемент от друг
вид, се оказва в положение на по-слаб в борба с
по-силен и не престава да се разпада. Също така,
когато по-малки тела и по-малко на брой са об-
b хванати от по-големи и повече на брой, те се раз-
чупват и угасват. Но пожелаят ли да се свържат
под формата на победителя, те престават да уга-
сват и от огън се получава въздух, от въздух —
вода. Ако те обаче са още в процес на свързване
и някаква хомогенна маса от останалите елемен-
ти ги нападне, те не престават да се разпадат,
докато или бъдат напълно изтикани и разрушени
и избягат при сродно тяло, или бъдат победени,
станат подобни на победилия ги елемент, обра-
зуват с него едно цяло и останат да съжителству-
ват с него.
c При всичко това, което претърпяват, елемен-
тите, разбира се, променят без изключение места-
та си. Масите на всеки елемент застават отделно
по собствените си места според движението на
Възприемащото и всеки път тези, които престават
да бъдат подобни на себе си, а стават подобни на
други елементи, се носят при разтърсването към
мястото на онези елементи, на които са се упо-
добили.
И така всички несмесени и първични тела са
създадени поради такива причини. А обстоятел-
ството, че в тези основни родове са се породили
видови различия, трябва да се отдаде на устрой-
d ството на двата основни елемента[49]: всеки от тях

не е създал в началото само един триъгълник с един размер, но по-големи и по-малки на брой, колкото видове би имало в родовете. Поради това чрез съчетаването на триъгълниците с еднакви и с различни триъгълници се е създало безкрайно разнообразие и него именно трябва да имат предвид тези, които смятат да изкажат правдоподобно разсъждение за природата.

Движение на елементите

Що се отнася до движението и покоя, ако не се стигне до съгласие по какъв начин и при какви условия те възникват, много ще ни се попречи в нашето по-нататъшно раз-
e съждение. Ние вече казахме някои неща по този въпрос, но към тях може да се добави още следното, а именно че движение не може да съществува в това, което е еднородно. Трудно е, нещо повече — невъзможно е да съществува движение без двигател или двигател без движимо. При отсъствието на тези неща няма движение, а е невъзможно те да бъдат еднородни. Следователно трябва да приемем, че покоят е в еднородността, а движението — в липсата на еднородност. При-
58 чина пък за липсата на еднородност е неравенството. Ние вече описахме възникването на неравенството, но не казахме защо всички елементи, разделени по родове, не престават да се движат и се носят едни през други. Така че по този въпрос ще добавим следното. Кръговратът на Вселената, която е обхванала в себе си елементите, като кръгообразен и създаден по природа да се стре-
b ми да се затваря притиска всичко и не позволява никакво пространство да остава празно. Затова именно огънят е проникнал във всичко най-много, на второ място въздухът, понеже е създаден на второ място по тънкост, и останалите елементи по този начин. Възникналите от най-големи частици тела са оставили в своето устройство и най-голяма празнота между частиците, а възникналите от най-малките частици са оставили най-малка. Но в процеса на притискане малките тела биват наблъскани в празните пространства на големите тела. Така че, когато малките се поставят

срещу големите и по-малките разделят едни от други по-големите, а пък по-големите събират по-малките, всички се разместват нагоре-надолу към
c собствените си места. Понеже, като променя големината си, всяко тяло променя и местоположението си. Така именно и по тези причини се осигурява постоянно създаването на еднородност, която постоянно поддържа вечното движение на тези тела сега и в бъдеще.

Разнообразност в различните тела

Разбира се, след това трябва да обърнем внимание на това, че има много видове огън, например пламък или това, което произлиза от пламъка, но не причинява изгаряне и доставя на очите светлина, или това, когато пламъкът угасне,
d а пък то остава в разпалените въглени. Същото е и с въздуха: най-чистият вид се нарича етер[51], най-нечистият — мъгла и мрак, както и останалите видове без имена, произлезли чрез неравенството на триъгълниците. Водата има първо два вида: единият е течен, другият — разтопим[52]. Единият е течен, понеже е образуван от тези основни елементи на водата, които са малки; понеже са нееднакви, този вид се привежда в движение и сам, и от друг фактор поради липсата на едно-
e родност у него и поради характера на формата му. Вторият вид, образуван от големи и еднородни елементи, е по-устойчив от първия и е тежък, тъй като представлява втвърдена маса вследствие на еднородността на елементите. Когато огънят навлиза в него и го разрушава, той почва да губи еднородността си и след като я загуби, получава повече движение, става лекоподвижен, изтласква се от околния въздух и се разпростира по земята. От тези два процеса разрушаването на масата е получило названието топене, а разпространението
59 по земята — течене. Когато излезе обратно, понеже не излиза в празно пространство, той притиска околния въздух, а пък последният притиска частиците на течната и още лекоподвижна маса и ги изблъсква на мястото на огъня и те се сближават плътно помежду си. Сцеплената маса от-

ново получава своята еднородност, понеже при-
чинителят на нееднородността, огънят, е излязъл —
и става тъждествена на себе си. Излизането на
огъня се нарича изстудяване, а сцеплението след
неговото напускане — втвърдяване. От всичко то-
ва, на което сме дали названието разтопими теч-
b ности, най-плътното е образувано от най-тънките
и най-еднородните частици, няма разновидности,
на цвят е жълто и с блясък, най-скъпоценното бо-
гатство — златото, което се е процедило през
скалите и втвърдило. Златото има производно, ко-
ето поради своята плътност е най-твърдо, оцве-
тено е тъмно и се нарича адамант[53]. Има един род,
който по състава на частите си е близък до зла-
тото, но има повече от един вид, по-плътен е от
златото, има в състава си малка и тънка част
земя, така че е по-твърд, но понеже в него има
c големи междини, е по-лек. Това е медта, която
по своя състав представлява един вид на блестя-
щите и втвърдени течности. А примесът от земя в
него, когато поради остаряването отново се отде-
ли и стане видим отделно, се нарича медна па-
тина. Що се отнася до останалите тела от този
вид, не е кой знае какво нещо да се говори още,
когато се следва формата на правдоподобния
разказ.

Когато човек за почивка оставя настрана раз-
d съжденията за вечните същности и изпитва без-
обидно удоволствие, като разглежда вероятните
схващания за произхода на нещата, той би си съз-
давал в живота умерена и разумна забава. От-
давайки се сега именно на тази забава, да раз-
гледаме още някои вероятности за същите неща
отпреди малко по следния начин. Смесената с
огън вода, доколкото е тънка и течаща, поради
движението си и поради пътя, по който се стича
по земята, се нарича течаща. Освен това тя е и
мека, поради това, че нейните основи, които са
по-малко устойчиви от тези на земята, отстъпват.
Когато бъде отделена от огъня и лишена от въз-
e дух, тя става по-еднородна: под влиянието на из-
лизащите от нея частици огън тя се свива и ко-
гато претърпи тези процеси над земята и се втвър-

ди, се нарича град, а когато е по повърхността на земята — лед; ако това влияние е по-слабо и тя е още наполовина втвърдена и това става над земята, се нарича сняг, а ако е втвърдена по земната повърхност и е получена от роса, се нарича слана. Твърде многобройните видове течности, смесени помежду си и прецеждани чрез растящите по земята растения, се наричат с родовото име
60 сокове. Поради смесванията всички те имат липса на еднородство и много от тях са останали без названия. Но четири вида, които съдържат в себе си огън и са се откроили най-много, са получили имена. Този вид, който стопля душата заедно с тялото, е виното. Този вид, който е гладък, разделя лъча на зрението[54] и поради това се вижда светъл, блестящ и лъскав, е зехтиноподобният вид: смолата, рициновото масло, самият зехтин и
b всичко друго, което има този характер. Що се отнася до вида, който има свойството да разтваря влизащите в съприкосновение с устата вещества, доколкото допуска тяхната природа, и по този начин причинява сладост, е получил най-вече общото название мед. Видът, който разрушава плътта чрез изгаряне и е пенлив и който се разграничава от всички сокове, се нарича киселинен сок[55].

Веществата, създадени от вода и земя: минерали и пр.

Що се отнася до видовете земя, този, който е просмукан с вода, става каменно тяло по следния начин. Когато смесената със земя вода се пресече при смесването, тя се променя във вид на въздух и като стане на въз-
c дух, заема присъщото му място. Празно пространство обаче между тях няма, така че той притиска околния въздух. Но понеже е тежък и обкръжава земната маса, като бъде отблъснат, той притиска силно земята и я наблъсква в местата, откъдето е излязъл новообразуваният въздух. Когато земята бъде стегната, така че не може да бъде разрушена от водата, тя става на камък. По-красив е прозрачният, съставен от еднакви и еднородни частици, а по-грозен е този с противопо-
d ложните качества. Когато огънят е толкова стре-

мителен, че отнеме цялата влага и тялото стане
по-сухо от камъка, се образува този вид, на кой-
то дали името глина. Понякога влагата остава,
под влияние на огъня земята става течна и като
изстине, се образува камък с черен цвят[56]. Има и
две разновидности, при които по същия начин при
смесването е отстранена голяма част от водата,
но частите на земята са по-тънки; те са солени,
станали са полутвърди и могат отново да се раз-
тварят от водата: едната разновидност може да
очиства петна от зехтин и пръст — сода[57]; втора-
та разновидност в съприкосновение с устата под-
e хожда чудесно на вкусовите ѝ усещания — сол,
която се нарича обично на боговете тяло.

Образуваните от двата елемента (земя и во-
да) тела, които не се разтварят от вода, но от
огън, се втвърдяват така по следния начин. Както
огънят, така и въздухът не разтапят масите на
земята, понеже техните частици са по-малко от
празнотите в нейния състав, така че те могат да
преминават през тези многобройни пространства
свободно и без насилие и понеже не разлагат зе-
мята, те я оставят неразтопена. Но понеже час-
тиците на водата са по-големи, те си отварят път
насилствено, разлагат земята и я разтопяват. Ако
61 земята не е сбита насила, може да я разлага са-
мо водата, а ако е сбита насила — нищо друго
освен огъня, понеже не е останал достъп за ни-
що друго освен за него. Водата пък, ако е сбита
с особено голяма сила, може да я разложи само
огънят, а ако е сбита с по-малка сила — и двата
елемента, огънят и въздухът, единият в празните
пространства, другият и в триъгълниците. От своя
страна въздухът, ако е сбит насила, не го разла-
га нищо освен ако бъде доведен до своя първо-
начален елемент, а ако не е сбит насила, само
огънят го разлага. Що се отнася до телата, обра-
b зувани от смесването на земя и вода, докато во-
дата заема празните пространства на земята и
насилствено ги сбива, идващите отвън частици
вода нямат достъп, текат около цялата маса и я
оставят неразтворена. Обаче частиците на огъня
влизат в празните пространства на водата и дей-

ствуват върху нея, както водата действува върху земята или огънят върху въздуха. Те са единствените причини цялото тяло да се разтопи и да тече. Едни от тези тела съдържат по-малко вода, отколкото земя и такива са всички видове стъкло и тези видове камъни, които се наричат излети;
c други пък съдържат повече вода, отколкото земя и такива са всички восъкоподобни тела и от вида на благовонните смоли.

Произход на усещанията

Ние посочихме почти всички видове в тяхното разнообразие, получени от първичните фигури и от техните съчетания и промени един в друг. Да се опитаме сега да покажем причините на въздействието, което оказват на нас. Преди всичко телата, за които говорим, трябва винаги да притежават качеството да предизвикват усещане. А ние още не сме изложили произхода на плътта и на нейните свойства, нито
d пък на това, което е смъртно в душата. В случая не е възможно да говорим достатъчно основателно за тях, без да вземем предвид въпросите за въздействието на усещанията, нито за усещанията, без да вземем предвид въпросите за тялото и смъртната част на душата. Но да говорим едновременно и за едното, и за другото почти е невъзможно. Следователно трябва най-напред да предположим едно от двете като даденост, а след това да се върнем към това, което сме приели като даденост. Но за да преминем непосредствено от родовете на телата към усещанията, които те предизвикват, нека да приемем като даденост това, което се отнася до тялото и душата.

И така най-напред защо казваме, че огънят е горещ — това трябва да разберем, като имаме предвид разделянето и рязането, което упражнява
e върху нашето тяло. Че усещането е нещо остро, почти всички го разбираме. Трябва да си припомним за тънките му страни и острите му ъгли, малките му частици и бързото им движение, че през всичко това той е буен и режещ и затова винаги
62 остро реже, на което попадне, и като си припомним създаването на неговата фигура, можем да

разберем, че именно тази негова природа, а не друга му дава възможност, като разделя нашето тяло и го раздробява на малки части, му създава това, което сега подходящо наричаме топло като усещане и като име. Обратните на тези явления са ясни, но все пак никак няма да бъде излишно да кажем и за тях. Именно когато тези от ограждащите тялото течности, които са с по-едри частици, влизайки в него, избутват по-дребните частици, но понеже не могат да се вмъкнат в техни-
b те места, те притискат в нас влагата и като образуват от нещо нееднородно и подвижно нещо неподвижно поради еднородността му и поради притискането, те го втвърдяват. Едно тяло, сгъстено против природата си, се бори съобразно своята природа да доведе себе си обратно в предишното си състояние. От тази борба и това разтърсване се създава треперене и тресене и цялото това състояние и това, което го предизвиква, се нарича студ.

Твърдо е това, пред което нашата плът се отдръпва, а меко — което се отдръпва пред плътта: тези качества и тялото стоят по този начин във взаимоотношение. А отстъпва това, което има
c малка основа. Това пък, което се състои от квадратни основи, понеже е стъпило здраво, е най-неподатливият вид, понеже, събирайки се в най-голяма плътност, то противостои най-силно.

Тежкото и лекото биха били обяснени най-ясно, ако се изследват във връзка с природата на това, което наричаме долу и горе. Да смятаме, че съществуват по природа две отделни и противоположни места, които разделят Вселената на две, едното долу, накъдето се носи всичко, което има телесна маса, а другото горе, където всичко се отправя по принуда, е съвсем неправилно. Поне-
d же цялото небе е сферично, всички крайни точки отстоят на еднакво разстояние от центъра и по такъв начин те по природа трябва да са крайни, а центърът, който отстои на едно и също разстояние от крайните точки, трябва да се смята, че се намира в точно противоположно положение спрямо всички тях. Тъй като следователно Все-

тът е по природа такъв, ако човек определи някоя
от казаните точки като „горе“ или „долу“, няма
ли с право да се смята, че ѝ дава неподходящо
име? Понеже не е право мястото в центъра на
Вселената да се казва, че е по природа долу или
e горе, но че е в центъра. А заобикалящото го мя-
сто не е, разбира се, в центъра и никоя от него-
вите части не е различна от друга по местополо-
жение, нито от две еднакво отстоящи от центъра
части или еднакво противостоящи една на друга
едната е по-близо до центъра. Понеже Вселената
по своята природа във всички свои части е ед-
наква, какви имена за противоположност би мо-
гъл да ѝ даде някой и как в такъв случай той
63 би смятал, че говори добре? Ако в центъра на
Вселената би се намерило някакво твърдо тяло в
равновесие, то не би могло да се движи към ни-
коя от крайните точки поради това, че те се на-
мират на еднакво разстояние от него. А ако ня-
кой би се движил около това тяло и в кръг, кол-
кото пъти застане в положение на антипод на се-
бе си, той би могъл да нарече една и съща точка
на Вселената и „долу“, и „горе“. Понеже Вселе-
ната, както току-що казахме, е сферична, да се
означава едно място като стоящо горе, а друго —
долу, е лишено от смисъл.

Но откъде са дошли тези наименования и при
какви обстоятелства сме свикнали да определяме
нещата чрез тях и да разделяме по този начин
и цялото небе — по това трябва да се споразуме-
ем, като допуснем следното предположение. Да
b речем, че някой се намира на това място във Все-
лената, което е определено предимно за естест-
вото на огъня, където огънят би бил съсредото-
чен най-много и накъдето се стреми, че този чо-
век е застанал там и има силата да борави с огъ-
ня и като така може да вземе части от него и ги
сложи на блюдата на везни, вдигне везните и по-
стави насилствено огъня във въздуха, който е с
друга структура — явно е, че една по-малка част
се подава на това насилие по-лесно, отколкото
c една по-голяма част. Когато две неща се вдигат
едновременно с една и съща сила, по-малкото по

необходимост се поддава повече на принудата,
а по-голямото — по-малко и се казва, че по-голя-
мото е тежко и отива надолу, а по-малкото е ле-
ко и отива нагоре. Същото това нещо именно тря-
бва да открием, като действуваме на това място,
където се намираме ние. Като се движим по зе-
мята и отделяме земни тела, а понякога и части
от самата земя, ние ги издърпваме насила против
природата им във въздуха, който е с различна
от тях структура. В този случай от двете маси
d земя, които се стремят към сродната си среда,
по-малката отстъпва по-лесно и по-бързо на на-
силието, с което ги издърпваме към несродната
им среда. Ние следователно го наричаме „леко"
и мястото, в което го принуждаваме да върви, „го-
ре", а противоположното на тези две неща нари-
чаме „тежко" и „долу". Разбира се, тези неща
стоят в различно отношение едно спрямо друго по
необходимост поради обстоятелството, че главни-
те маси от родовете тела заемат различни места,
лежащи едно срещу друго. Ако се сравни едно
леко тяло на едно място с друго леко тяло, на-
e миращо се на противоположно място, едно теж-
ко тяло с друго тежко тяло на противополжно
място, и едно долу с друго тяло долу на про-
тивоположно място и едно тяло горе с друго тяло
горе на противоположно място, ще се намери, че
всички тези тела са в противоположно положение,
намират се в косвено съотношение и са напълно
различни едно от друго и когато възникват, и ко-
гато съществуват. Но за всички тях едно нещо
трябва да се има наум, и то е следното: пътят на
всяко тяло към сродното му прави тялото тежко,
а мястото, към което се движи, е „долу", а про-
тивоположните на тези две неща носят и проти-
воположни имена. И така за тези състояния тези
причини трябва да се изтъкват. А пък причината
на състоянието гладкост и грапавост всеки би мо-
гъл да я види и да я обясни на другиго. Твър-
достта, смесена с нееднородност, създава грапа-
64 востта, а еднородността, смесена с плътност, съз-
дава гладкостта.

Удоволствие и болка

След всичко, което раз-
гледахме във връзка със
състоянията в цялото тя-
ло, остава да обясним най-значителното — при-
чината за усещането на удоволствие и блока и
кои състояния определя посредством частите на
тялото усещания, които са било болка, било удо-
волствие. И така нека разгледаме по следния на-
b чин причините за всяко състояние, осезаемо и не-
осезаемо, като си припомним различието, което
направихме по-горе между това, което е с лесно-
подвижна, и това, което е с мъчноподвижна при-
рода. По този начин именно трябва да преслед-
ваме всичко, което възнамеряваме да уловим. И
така при лекоподвижното по природа дори кога-
то изпита кратко въздействие, различните му ча-
сти си предават това въздействие в кръг, докато
то дойде до разумната част и не ѝ съобщи свой-
ството на причинителя. Обратно — едно устойчи-
во тяло не допуска в никакъв случай това пре-
c даване в кръг, то са̀мо изпитва въздействието, но
не привежда в движение нищо, което е в съсед-
ство, така че понеже частите не предават една на
друга това първо въздействие, но го запазват в
себе си, не го предават в цялото живо същество,
което остава неподвижно и нечувствително към
въздействието. Такъв е случаят с костите и коси-
те и каквито други части имаме, образувани пре-
димно от земя. А казаното преди това се отнася
преди всичко за зрението и слуха поради това,
че в тях се проявяват най-силно свойствата на
огъня и на въздуха. Така че за удоволствието и
болката трябва да разсъждаваме по следния на-
d чин. Едно въздействие против природата и извър-
шващо се изведнъж с голяма сила е болезнено, а
възвръщането към естественото състояние пак из-
веднъж е приятно. Въздействието, което се извър-
шва спокойно и малко по малко, не се чувствува,
докато в обратния случай нещата стоят обратно.
Въздействието, което става с леснота, е осезаемо
изцяло във висша степен, но не причинява нито
болка, нито удоволствие. Такъв е случаят с въз-
действието върху зрителния орган, при който, ка-

кто беше казано, зрителният лъч през деня образува сраснало с нас тяло. По този начин разсичанията, горенето и всичко, което той изпитва, не му причиняват болка, нито пък удоволствие, когато се връща към предишното състояние, но усе-
e щанията са във висша степен силни и ясни според въздействието, което изпитва, или пък според нещата, до които зрителният лъч се докосва, понеже няма никакво насилие както при разлагането, така и при съединяването му. Напротив, телата, състоящи се от по-големи частици, мъчно отстъпват на въздействието върху им и предават движенията в цялото тяло и така получават удоволствие и болка: като станат чужди на приро-
65 дата си, изпитват болка, като се върнат обратно в предишното си състояние — удоволствие. Всички органи, при които отстъпването и изпразването стават постепенно, а изпълването става изведнъж и със сила, при изпразването не предизвикват усещане, а при изпълването предизвикват и затова не причиняват на смъртната част на душата болка, а най-голямо удоволствие. Това може да се види ясно при приятните миризми. Всич-
b ки органи пък, които се променят изведнъж, а се възвръщат постепенно и мъчно в предишното си състояние, причиняват противоположни усещания на предишните. Това става ясно при изгарянията и рязанията на тялото.

Вкусовете

За въздействията, които са общи за цялото тяло, и за имената, дадени на тези фактори, които ги причиняват, бе казано почти всичко. Трябва обаче да се опитаме да кажем, ако бихме могли, за усещанията в отделни негови части и за причините на въздействията в тях.

c Най-напред трябва да обясним, доколкото е възможно, това, което оставихме настрана, говорейки за соковете[58], именно за въздействията върху езика. И тези въздействия се появяват, както впрочем повечето, от свързвания и разделяния, но освен това при тях участвуват много повече, отколкото при другите състояния грапавост и

гладкост. Когато частици земя попаднат при жилките, които се простират от езика до сърцето като органи за описване на вкуса, те влизат в съ-
d прикосновение с влажните и нежни части на плът-
та, разтичат се и свиват жилките и ги изсушават. По-грапавите частици се проявяват като горчиви, а по-малко грапавите като стипчиви. Тези от тях, които имат свойството да очистват, измиват всичко около езика и вършат това извън мярката, като отнемат повече, отколкото трябва, така че да се стопи и част от самата същност на езика,
e каквото свойство имат содите[59], се наричат горчиви. Тези, които са с по-слабо въздействие от содите и очистват с мярка, ни се показват солени, без силна горчивина и са ни по-скоро приятни. Тези, които влизат в допир с топлината на устата и се раздробяват от нея, почват да горят и самите те на свой ред горят устата, която ги е сгорещила, те се носят от своята лекота нагоре към
66 сетивните органи на главата, секат всичко, на
което попадат, и поради тези свойства всички такива вещества са наречени лютиви (парливи). Когато тези частици се изтънят от гниене, проникнат в тесните жилки и попаднат на намиращи се вътре съразмерни тям частици от земя или от въздух, така че да ги раздвижат и да ги накарат да се разбъркат като пяна, а като се разпенят, се сблъскват, едни частици проникват в други, разполагат се около проникналите частици и така образуват нови празнини. Частиците влага, които
b могат да съдържат земя или са чисти, се разпо-
лагат около празнината, в която има въздух, и така се образуват капсули от течност, пълни с въздух течности със сферични кухини. Образуваните от чиста влага са прозрачни и се наричат мехури, а съдържащите земя, които се движат и надигат, се наричат шупване и квас. И причината за тези състояния се нарича кислота. Противо-
c положното състояние на всичко това, което опи-
сахме, се дължи на противоположната причина: когато съставът на влагата на влизащите в тялото вещества е сродна по природа със структурата на езика и намаже и изглади грапавините

му и свие или съответно разшири това, което е неестествено разширено или свито, и докара всичко, доколкото е възможно, в естественото му състояние, то всяко приятно и драго на всекиго вещество от този вид, което е лек на насилствените състояния, се нарича сладко.

d *Миризмите*

Така стоят нещата по този въпрос. Що се отнася до свойствата на ноздрите, не съществуват определени видове. Понеже всяка миризма е създадена половинчато, никой вид не може да предизвика определена миризма. Жилките ни, които са предназначени за това, са създадени тесни за частиците земя и вода, но широки за частиците огън и въздух, затова никой никога не е усетил никаква миризма от тези елементи. Миризмите се раждат от намокрени, гниещи, топящи се или изпаряващи се вещества.
e Когато водата се превръща във въздух или въздухът във вода, в процеса между двата елемента се раждат миризми и всички миризми са дим или мъгла. При превръщането на въздуха във вода се получава мъгла, а при превръщането на водата във въздух се получава дим. Оттам е, дето всички миризми са по-тънки от водата и по-плътни от въздуха. Това става ясно всеки път, когато се постави някаква преграда при дишането и човек насила си поема дъх: тогава никаква миризма не се процежда и идва само въздух, лишен от ми-
67 ризми. Има два вида миризми, които не се състоят от многобройни, нито от прости разновидности. Тези два вида са останали без имена, но понеже те единствено се определят ясно, да ги наречем приятна и неприятна миризма. Вторият вид раздразва и насилва цялата кухина между главата и пъпа, а първият вид я успокоява и по един приятен начин я възвръща към нормалното ѝ състояние.

b *Звуковете*

Като разглеждаме третата сетивна област у нас, именно слуха, трябва да кажем поради какви причини се получават тези усещания. В общи черти да определим като звук удара, предаван през ушите посредством въз-

духа, мозъка и кръвта до душата, а като слушане — движението, причинено от този удар, започващо от главата и завършващо в областта на черния дроб. Ако движението е бързо, звукът е висок; колкото то е по-бавно, звукът е по-нисък; ако движението е равномерно, той е равен и нежен; в
c противния случай е дразнещ; ако движението е голямо, той е силен; в противния случай е слаб. Въпросът за съзвучията трябва да се разгледа в една част, която ни предстои да обсъждаме понататък[60].

Цветовете

Остава у нас още една четвърта област на усещания, в която трябва да се разграничат многобройни разновидности. Всички тях ние наричаме цветове, а цветът е пламък, който изтича от всяко тяло и има частици, съразмерни на зрението да се предизвиква усещане. Ние казахме по-горе причините за появата на
d зрението[61], така че сега е съвсем естествено и уместно да се разгледа по подходящ начин въпросът за цветовете.

Частиците, които излизат от другите тела и попадат на зрителния орган, са едни по-малки, други по-големи, а трети еднакви с частиците на самия зрителен орган. Тези, които са с еднаква величина, са неосезаеми и тях именно ние наричаме прозрачни. По-големите частици пък сгъстяват, а по-малките разлагат зрителния лъч и те са подобни на частиците, които предизвикват топло
e и студено в тялото или горчиво по езика и които частици като предизвикващи горещо наричаме лютиви (парливи). Това са белите и черните частици и това, което става при тях, е същото, което става и при онези частици в друга област на усещанията, но то ни изглежда различно поради следните причини. Ние трябва да ги означим така: бяло — което разлага зрителния лъч, а противоположното му — черно. Когато друг вид огън се движи по-бърже и попадне на зрителния лъч и го разложи чак до очите, той насилствено разширява и разтваря очните проходи и кара оттам
68 да се излее целият огън на очите и водата, която

наричаме сълзи. При това движение се срещат два противоположни огъня, от които единият изскача от очите с мълниеносна бързина, а другият влиза и там угасва от влагата и от това смесване се създават най-различни цветове. Това явление наричаме проблясъци, а което го причинява, е по-
b лучило име блестящо и светкащо. Средният вид огън между тези два също достига до очната влага и се смесва с нея, но не е светкащ. Светлината, получена от смесването на огъня с влагата, се показва като кървав цвят, на който сме дали името червено. Блестящият огън, смесен с червено и бяло, дава жълто. За съотношението при тези смеси дори ако някой би го знаел, няма смисъл да се говори, понеже никой не би бил в състояние да каже задоволително нито необходимите основания, нито вероятните доказателства.
c Червеното, смесено с черно и бяло, дава пурпурно, а пък тъмнокафяво, когато тези цветове са изгорени и се примесят с повече черно. От смесването на жълто и сиво се получава червеникавокафяво, а сивото е от бяло и черно, докато бледа охра е смес от бяло и жълто. Като се срещне бяло с блестящо и попадне на наситено черно, има за резултат кобалтово синьо, а последното, смесено с бяло, дава светлосиньо, докато от червеникавокафяво и черно се получава зелено. Що се
d отнася до другите цветове, получавани от споменатите, е достатъчно ясно от какви смесици може подходящо да ги обясним[62]. Ако някой би искал да изследва и докаже всичко това на дело, то той би бил човек, който не е разбрал разликата между човешката и божествената природа, че бог достатъчно добре знае и същевременно може да смеси множеството в едно и отново да разложи едното в множество, но че не съществува човек, способен за едното и за другото нито сега, нито някога в бъдеще ще съществува.

Необходими и божествени причини

Всички тези неща, възникнали по този начин по силата на необходимостта, творецът (демиургът) на най-красивото и най-доброто ги взел при себе си по време на сътворението, когато щял

да създава самозадоволяващия се и най-съвършен бог[63], използувайки като спомагателни съществуващи в тях причини, но като сам той изработвал доброто във всичко създавано. Затова трябва да различаваме два вида причини: необходими и бо-
69 жествени, и във всички неща трябва да търсим божествената причина, за да придобием блажен живот, доколкото го позволява нашата природа, а необходимата причина да търсим заради божествената, имайки предвид, че без необходимата причина не е възможно да разберем това, към което единствено се стремим, нито да го постигнем, нито изобщо някак си да се доближим до него.

Заключение на предходното

И така сега и ние като майсторите разполагаме със строителните си материали: видовете причини, които избистрихме[63а], и с тях трябва да изтъчем останалите си разсъж-
b дения. Нека обаче се върнем накъсо към началото и оттам бързо да дойдем докъдето сега стигаме и да се опитаме да сложим вече като край на нашия разказ една глава, която добре приляга на разказаното. И така, както казахме в началото, всички неща се намирали в безпорядък и богът въвел във всяко спрямо себе си и едно спрямо друго съразмерности колкото било възможно на брой и където било възможно нещата да бъдат съотносителни и съразмерни. Защото дотогава нищо не притежавало тези качества освен случайно и нищо не заслужавало изобщо да получи някое от имената, които сега даваме, например огън, вода или някое от другите имена. Бог най-напред подредил всички тези неща и след това от тях
c съставил тази Вселена — единно живо същество, съдържащо в себе си всички живи същества, смъртни и безсмъртни. На безсмъртните той сам става творец, а на своите създания заповядал да сътворят смъртните.

Смъртният род

А те, подражавайки го, като получили от него безсмъртното начало на душата, заградили я със смъртно тяло и ѝ дали като кола́[64] цялото тяло, но вселили в него и друг

вид душа, смъртен, който съдържал в себе си стра-
d шни и зависещи от необходимостта състояния: най-напред удоволствията — най-голямата примамка на злото, след това болките — тези причини да бягаме от благата, и още дързостта и страха — тези неразумни съветници, глухия към разубеждаването, страх и поддаващата се лесно на измама надежда. И като смесили всичко това с неразумно усещане и със заемаща се с всичко любов, те оформили по законите на необходимостта смъртния вид душа. Но страхувайки се, разбира се, че чрез това те оскверняват божественото начало, без това изобщо да е необходимо, те вселяват смъртната душа отделно от него в дру-
e га част на тялото и за да бъде отделно, отделили главата от гърдите и поставили между тях шията като провлак и граница. Именно в гърдите и в тъй наречения труп те влагат смъртния вид на душата. И понеже една част от нея е по-добра, а друга по-лоша, те разделили и кухината на трупа
70 на две, както се отделят женските помещения от мъжките[65], като поставили за преграда диафрагмата. Тази част от душата, която като обичаща победата има дял от мъжеството и смелостта, те поставили по-близо до главата — между диафрагмата и шията, за да може да се вслушва в разсъдъка и в съчетание със силата да въздържа различните желания, когато те съвсем не искат да се подчинят доброволно на заповедите, идващи от акропола на разсъдъка.

b Сърцето, този възел на кръвоносните съдове и извор на носещата се бързо по всичките членове кръв, те поставили в положението на страж: когато кипне яростен гняв, в случай че разсъдъкът съобщи, че се върши нещо несправедливо по членовете било отвън, било от вътрешните желания, веднага през всички тесни проходи, водещи от сърцето към тях, всички органи на усещанията в тялото, разбиращи предупрежденията и заплахите, трябва да се подчинят и всякак си да последват разума и по този начин да оставят да ръководи във всички тях най-доброто начало.

c Предвиждайки, че при предчувстването на

страшни неща и при възбуждането на духа ще се
създава скачане на сърцето, понеже поради огъ-
ня щяло да се получава изцяло надуване от този
вид на възбудените части, боговете изобретили и
внедрили в помощ на сърцето белия дроб на вид,
първо, мек и без кръв, после с кухини като дуп-
d ки на сюнгер, където да приема въздух и питие
и като охлажда сърцето, да му дава отдих и об-
лекчение в неговата горещина. Поради това имен-
но те изсекли към белия дроб тръбите на трахея-
та и разположили дроба около сърцето като ня-
каква възглавница, та когато духът развие в сър-
цето силата си, то да скача върху нещо, което
отстъпва, и да се охлади и като се мъчи по-мал-
ко, да може заедно с духа да бъде в по-голяма
помощ на разсъдъка.

Душата на храната

Тази част на душата, ко-
ято има влечение към
ядене, пиене и към всич-
e ко, от което има нужда поради природата на тя-
лото, боговете поселили в областта между диа-
фрагмата и пъпа като крайна точка и в цялото
това пространство изработили нещо като ясли
за храна на тялото. Те я привързали тук като див
звяр, когото било необходимо да хранят като при-
вързан, ако изобщо би трябвало да съществува
човешкият род. И така, хранена постоянно на яс-
ли и настанена колкото се може по-далеч от раз-
съждаващата част, причинявайки ѝ по възмож-
71 ност най-малко смущение и шум, за да остави
тази най-силна част да разсъждава на спокойст-
вие за благото на всички части на тялото общо и
на всяка поотделно — затова именно те ѝ опре-
делили това място в общия ред. Като знаели, че
тя никога нямало да слуша разсъдъка и ако ня-
кога би се случило да получи някакво усещане
за разсъжденията, нямало да ѝ бъде вродено да
си създава грижи за тях, а ден и нощ щяла да
бъде съблазнявана най-вече от призраци и ви-
дения.

Черният дроб и неговото предназначение

Именно с оглед на това бог изработил за нея черния дроб и го поставил в нейната област, на вид плътен, гладък, лъскав,
b сладък, но и с горчивина, с цел силата на разсъжденията, която идва в нея от разума, да я приема, както огледалото приема образите и ги представя на погледа като призраци, и така разумът да я плаши: когато бъде доведена посредством вродената в черния дроб част горчивина, тази сила му показва страшни заплахи и като я разлее бързо по целия черен дроб, му придава цвят на жлъчка, свива го и го прави целия
c набръчкан и грапав. Тази сила, от една страна, изкарва от правото им положение лоба, жлъчната везикула и входната вена[66], извива ги и ги свива, а, от друга страна, запушва и затваря съдовете и така причинява болки и отвращение. Когато пък от разума пристигне някакъв повей на нежност, той изписва в черния дроб привидения, обратни на първите, докарва спокойствие на горчивината, понеже нито иска да раздвижи, нито да се докосне до противоположната на него самия природа. Напротив, посредством вродената в чер-
d ния дроб сладост той изправя, изглажда и освобождава всички негови части и така прави разположената около черния дроб част на душата блага и кротка, през нощта да бъде в уравновесено състояние и в съня си да получава пророчества, понеже не участвува в разсъждаването и мисленето.

Мантиката

Като ни създавали, помнейки заповедта на баща си да направят човешкия род по възможност най-съвършен и с оглед на това изправили дори лошата част у нас, за да се докосне някак си до истината, боговете поставили
e в нея прорицалището. Достатъчно е едно доказателство, че бог е дал пророчеството на човешкото безумие: никой, който е с ума си, не може да има нищо общо с боговдъхновеното и истинско пророчество, но когато умствената му способност бъде

спъната или по време на сън, или поради болест, било пък когато изпадне в безумие поради боговдъхновение. Но на този, който е с ума си, е присъщо, като си припомни казаното насън или наяве от пророческата и боговдъхновената природа и каквито привидения са били видени, да ги разясни с разсъдъка си къде имат някакъв смисъл
72 и дали се отнасят за зло или за добро в бъдещето, миналото или настоящето. Изпаднал ли е някой в лудост и още се намира в това състояние, не е негова работа да съди за собствените си видения и думи и добре се казва още от старо време, че само на здравомислещия човек подобава да върши и да разбере и постъпките си, и себе си[67]. Оттам и обичаят да поставят рода на гадателите като тълкуватели на боговдъхновените предсказания: тях някои ги наричат предска-
b затели, без въобще да знаят, че те са тълкуватели на загадъчните думи и видения и най-правилно би било те да се наричат не предсказатели, а гадатели на предсказанията.

И така поради това именно природата на черния дроб е произлязла такава и са го поставили на мястото, което казахме — заради мантиката. Освен това, докато човек е жив, един такъв орган дава разбираеми знаци, но лишен от живот, става сляп и тогава пророческите знаци са много тъмни, за да разкрият нещо ясно.

c *Далакът*

Устройството на съседния на черния дроб орган, далака, и разположението му вляво от него са създадени в негова услуга: да го държат постоянно лъскав и чист, устроен като негово огледало и готов винаги да изтрива. Затова именно когато се образуват някои нечистотии около черния дроб поради болести, всички тях ги изчиства далакът, поглъщайки
d ги в своята рохкава структура, тъй като неговата тъкан е куха и безкръвна. Вследствие на това, като се изпълни с тези изчистени нечистотии, той се увеличава и гноясва отвътре, но изчисти ли се тялото, той отново се прибира и се връща в предишното си състояние.

Заключение: казаното дотук е правдоподобно

И така, що се отнася до душата, какво смъртно и какво божествено съдържа тя, къде, с какви други принципи и по какви причини е била вселена поотделно всяка нейна част, ние бихме твърдели с увереност, че сме казали истината само тогава, когато бог го потвърди. Но че сме казали правдоподобни неща, ние трябва да се осмелим на това твърдение и сега, и още повече с оглед на по-нататъшното ни изследване и това да бъде нашата дума.

Долната част на корема

e Нека сега да разгледаме по същия начин това, което следва по-нататък: по какъв начин е възникнала останалата част на тялото. Най-много би подхождало да обясним нейния произход, ако разсъждаваме по следния начин. Създаващите нашия род са знаели, че у нас ще съществува необузданост за ядене и пиене и че от лакомия бихме поглъщали много повече, отколкото изискват умереността и необходимостта. За да не почне да загива бързо от болести смъртният род и да изчезне, пре-
73 ди още да е завършен, те придвидливо създали така наречения корем да приема излишното питие и ядене и създали червата в извивки около себе си, за да не преминава храната бързо и да принуждава тялото да почувствува бързо нужда от друга храна и предизвиквайки ненаситност, да направи чрез лакомията целия този род чужд на философията и на музите, неподчиняващ се на най-божественото от всичко, което е у нас.

Костите и плътта. Мозъкът

b При костите, мускулите и всичко от този вид нещата стоят така. Всички те имат началото си в създаването на мозъка[68]: при свързването на душата с тялото връзките на живота се установяват в него и там те създават корените на човешкия род. А самият мозък е създаден от други елементи. От изходните триъгълници бог е избрал тези, които били правилни и гладки и поради своята точност най-способни да образуват

огън, вода, въздух и земя, отделил ги от техните собствени родове и като ги смесил съразмерно по-
c между им, приготвяйки общо семе за всички смъртни родове, изработил от тях мозъка. След това той посадил в него различните родове души и като ги свързвал с него, колкото и каквито образи щели да имат по-нататък отделните видове същества, на толкова и на такива форми той разделил самия мозък още при първото му разпределяне[69].

Тази част от мозъка, която като орна земя щяла да приеме в себе си божественото семе, той я
d оформил отвсякъде закръглена и я нарекъл главен мозък, понеже при завършването на всяко живо същество съдът за нея щял да бъде главата. А на другия дял, който щял да поеме останалите, смъртната част на душата, той разделил на части с обли и продълговати форми и всички ги нарекъл с общото название мозък. От всички видове мозък той хвърлил като от котви връзки за цялата душа и около цялото това нещо изработил нашето тяло, като най-напред втвърдил около целия мозък костна обвивка.

e *Костите*

Костта той създал по следния начин. Като пресял чиста и гладка земя, той я замесил и овлажнил с мозък, след това поставил сместа в огън, след което я втопил във вода, отново я поставил в огън и пак във вода. Като я прекарвал така многократно през огън и вода, той я направил неразрушима и от двата елемента. Той си послужил с нея, за да извърти около главния
74 мозък костна сфера и на нея оставил тесен отвор, а около вратния и гръбначния мозък изработил прешлени и ги обточил от главата по целия труп като панти. Така той запазил цялото семе, като го затворил в каменоподобна ограда, влагайки в нея стави и за да им позволи движение и сгъване, си послужил в тях като посредник със свойствата на Другото.

b *Сухожилията и плътта*

Като си дал сметка, че по конструкция костната субстанция е по-суха и по-нееластична от необходимото и че ако освен това се нагорещи и след това изстуди, се разяжда и ще

разруши съдържащото се в нея семе, по тази причина именно той изобретил вида на сухожилията и вида на плътта. Чрез сухожилията той свързал всички членове и те, като се разтягат и свиват около ставите, да дават възможност на тялото да се сгъва и разтяга, плътта пък да бъде защита от горещините и прикритие от студовете, а също и да служи като тѐпана тъкан при падане, отстъпвайки
c нежно и кротко на напора на тялото; освен това тя съдържа в себе си гореща влага, която лете да избива като пот, и тази влага отвън да дава на цялото тяло подходящ хлад, а през зимата, обратно — поради този огън да му позволява да се отблъсква задоволително мразът, който отвън го заобикаля и застрашава. Като взел предвид това относно нас, ваятелят взел в съответните количества вода, огън и земя, прибавил кисел и солен квас
d и от тази смес създал мека и сочна плът. Състава на сухожилията той образувал от смес на кост и още незаквасена плът, която смес имала свойства между двата ѝ компонента, като ѝ бил даден жълт цвят. Поради тези причини сухожилията са по-стегнати и по-жилави от плътта, но по-меки и по-влажни от костите. Със сухожилия и плът богът обгърнал костите и мозъка, като свързал костите една с друга със сухожилия, а след това покрил всички тях отгоре с плът.

e *Подробности за костите, сухожилията, устата, зъбите и пр.*

Които от костите съдържали най-много душа, той обгърнал с най-малко плът, а които съдържали най-малко — с най-много и най-сбита плът, а при костните стави там, където липсвало разумно основание да има нужда от плът, той поставил малко, за да не пречи на свиването и да не затруднява тялото, като стане мъчноподвижна. Освен това натрупана едно в друго много и силно сбита плът би създала поради плътността нечувствителност, а оттам слаба памет и слабоумие. Затова именно
75 тазовите, пищелните, бедрените, раменните, лакетните и всички други наши кости без стави, както и тези вътре в тялото поради малкото количество ду-

ша в мозъка им, са лишени от разумност — всич-
ки тези кости са обилно покрити с плът, а пък
които имат разумност, са покрити с по-малко плът,
освен ако богът е направил плътта сама по себе
си носител на усещания, какъвто е случаят с ези-
ка. В повечето случаи обаче костите са от първия
вид. Понеже тази субстанция, която се създава и
b развива по силата на необходимостта, не получава
никога плътна кост и много плът и заедно с това
и остра чувствителност. Понеже ако тези две ка-
чества бяха съвместими, то преди всичко главата
при своето устройство щеше да ги получи и човеш-
кият род, снабден с месеста, жилеста и яка гла-
ва, щеше вероятно да има двукратно и многократно
по-дълъг, по-здрав и по-безскръбен живот, откол-
кото сега. Но когато демиурзите на нашето създа-
ване започнали да размислят дали да сътворят род
c по-дълговечен, но по-лош или по-кратковечен, но
по-добър, решили, че е за предпочитане за все-
киго и във всяко отношение по-кратък, но по-добър
живот, отколкото по-дълъг, но по-лош и затова
именно те направили главата с тънка кост и не
я покрили с плът и сухожилия, понеже тя не се
сгъва. Поради всички тези причини на всяко чо-
вешко тяло била поставена много по-чувствителна
d и по-разумна, но далеч по-слаба глава. Поради съ-
щите причини богът привързал сухожилията в
крайната част на главата, като ги обвил симет-
рично в кръг около шията и свързал с тях краи-
щата на челюстите под конструкцията на лицето.
Останалите сухожилия той разположи по всички
членове, свързвайки става със става.

Що се отнася до способността на нашата уста,
творците ни я снабдили с това, което тя има сега —
зъби, език и устни, с оглед на необходимото и най-
e доброто: всичко, което влиза като храна на тяло-
то, е необходимо, а потокът на думите, който изти-
ча навън в услуга на разума, е най-красивият и
най-добрият от всички потоци.

От друга страна, не е било възможно да оста-
вят главата като гола кост поради преминаването
от топло към студено през годишните времена, но
пък и да не се допусне да стане тъпа и нечувствител-

76 на, ако е покрита с много плът. И действително
от още незасъхналата плът била отделена за об-
вивка една достатъчно плътна ципа, която сега се
нарича кожа. Свързвайки се в едно цяло поради
влагата около главния мозък и растейки, тази ци-
па облякла главата наоколо. И избиващата изпод
шевовете влага я оросявала и я стегнала на те-
мето като възел, а различният вид на шевовете се
получил вследствие на силата на кръговратите на
мисълта и на храната; шевовете са повече, когато
b тези фактори се борят помежду си по-силно, а са
по-малко — когато се борят по-слабо. Божеството
надупчило в кръг цялата тази кожа чрез огъня и
когато през тези отвори започнала да излиза навън
влага, несъдържащите никакъв примес топли влаж-
ни части се изпарявали, а съдържащите примес,
какъвто съдържа и кожата, макар и да излизали
навън поради движението, се разстилали нашиpo-
ко; те били също толкова тънки, колкото и дупчи-
ците, но поради бавността на движението те били
отблъсквани от заобикалящия навън въздух обрат-
c но, вбивали се вътре под кожата и пускали коре-
ни. Поради тези именно явления се появил в ко-
жата видът на косите, който със своята форма ка-
то ремъци е сро́ден с кожата, но е по-твърд и по-
плътен поради притискането от изстудяването: ко-
гато излиза от кожата, всеки косъм се изстудява
и сплъстява. Така творецът е създал главата ни
космата, ръководейки се от казаните причини. Той
смятал, че вместо плът косата трябва да бъде за
сигурността на мозъка леко покривало, което да е
достатъчно лете да му дава сянка, а зиме да му
d бъде покривало, без да бъде обаче никаква пречка
за чувствителността.

При преплитането на сухожилието, кожата и
костта по пръстите от тях трите се получила смес,
която, като изсъхнала, станала като една обща
твърда кожа. Тази кожа била създадена поради
посочените допълнителни причини, но най-главна-
та причина била мисълта за съществата, които ще
дойдат в бъдеще. Че щели да бъдат сътворени един
e ден от мъжете жени, както и другите животни, то-
ва са го знаели нашите създатели, както и са знае-

ли, че много животни за много неща щели да имат
нужда да си служат с нокти. Ето защо при само
то създаване на хората те набелязали и създаването
на ноктите.

С тази мисъл и с тези цели боговете сътворили
по краищата на членовете кожа, коси и нокти.

Произход на растенията

Когато всички части и
членове на живото смърт-
77 но същество били свър-
зани, на него му пред-
стояло по необходимост да живее сред огън и
въздух, но ако бъде стопявано и унищожавано от
тях, то щяло да загине, боговете изобретили сред-
ство да му се помогне. Те създали една субстан-
ция, подобна на човешката, но сместа била в дру-
ги форми и с други усещания, така че да се по-
лучи друго живо същество. Тези дървета, расте-
ния и семена, които сега са облагородени и кул-
Б тивирани от грижата на земеделците за наша пол-
за, преди това са били само диви видове, по-
стари от облагородените. И всяко нещо, което
участвува в живота, справедливо и с пълно право
би се наричало живо същество[70]. Това, за което
сега говорим, участвува в третия вид душа, който,
както се каза, е поставен между диафрагмата и
пъпа и няма нито мнение, нито разсъдък, нито
ум, а само усещане за приятно и болезнено и же-
лания. През целия си живот растението претър-
пява всичко, движи са самò в себе си и към себе
С си, отблъсква външното движение и си служи сá-
мо със собственото и не вижда своето състояние
и не разсъждава — начинът на създаването му е
вложил това в неговата природа. Поради това
без съмнение растението живее и не е нищо дру-
го освен живо същество, но е забито в земята
неподвижно и вкоренено, понеже е лишено от спо-
собността самò да се придвижва.

Всъщност по-силните от нас са създали всич-
ки тези видове за храна на нас, по-слабите.

Произход на съдовете

След това те просекли в
самото наше тяло кана-
ли подобно на тези в гра-
дините, за да се оросява
като че ли от струите на поток. Най-напред те
d прокарали като канали, скрити под кожата, къде-
то тя се свързва с плътта, два гръбначни съда[71],
понеже тялото има две половини — дясна и лява.
Те ги разположили от двете страни на гръбнач-
ния стълб и обхванали помежду им оплодяващия
мозък, за да бъде той в колкото се може по-цве-
тущо състояние и оттам надолу да се образува
едно обилно течение, което да оросява равномер-
e но останалите части. После при главата те раз-
делили тези съдове, преплели разклоненията и ги
отправили в противоположни една на друга по-
соки, именно тези отдясно към лявата част на тя-
лото, а тези отляво към дясната част, за да слу-
жат заедно с кожата за връзка на главата с тя-
лото, понеже тя не била заобиколена със сухо-
жилия в кръг към темето, а освен това усещани-
ята, идващи от всяка от двете части на тялото,
да бъдат ясно почувствувани в цялото тяло.
78 По-нататък вече боговете уредили водоснаб-
дяването приблизително по следния начин, който
ще разберем по-лесно, ако предварително се съг-
ласим върху следното — че всички тела, които се
състоят от по-малки частици, спират по-големите,
а които се състоят от по-големи частици, не могат
да спрат по-малките. Така между всички елемен-
ти огънят се състои от най-малки частици и по-
ради това преминава през вода, земя и въздух и
през всички тела, образувани от тези елементи, и
нищо не може да го спре. Същото следователно
трябва да смятаме, че става в нашата коремна
b кухина: когато в нея влязат ядивата и питията,
тя ги задържа, но не може да задържи въздуха
и огъня, които са с по-малък обем от нея. И та-
ка, като си послужил с тези вещества, за да снаб-
дява с влага пространството от коремната кухина
до съдовете, богът приготвил една плетка от въз-
дух и огън, подобна на рибарски кош с два от-
вора при входа, единия от които изплел на свой

ред като вила с два зъба. От тези отвори опънал
в кръг през цялата плетка към краищата ѝ нещо
c като върви. Всички вътрешни части на плетката
той съставил от огън, а отворите и обвивката —
от въздух. Взел изработеното и го разположил в
моделираното живо същество по следния начин:
единия от отворите вложил в устата и понеже
бил двоен, едното разклонение вкарал през брон-
хите в коремната кухина; втория от отворите раз-
цепил на две части, като всяка от тях вкарал през
един от проходите на носа, така че, когато отво-
рът през устата нѐ върви, всички течения да се
изпълват с въздух през носния отвор, дори тези,
d които започват от устата. Обвивката на коша пък
богът разположил около цялата кухина на човеш-
кото тяло и направил така, че всичко това ту да
се събира към отворите, и то леко, понеже те се
състоят от въздух, ту отворите да се отдръпват,
а понеже тялото е поресто, плетката да потъва
вътре в него и да излиза обратно от него, а лъ-
чите на вътрешния огън да следват движението
e на въздуха в двете посоки. Това действие не пре-
става, докато смъртното същество е живо. И ние
казваме, че този, който е дал имената[72], е сложил
на това явление името вдишване и издишване. Ця-
лото това действие на тялото и въздействие върху
му, като се оросява и охлажда, дава възможност да
се храни и живее. Именно когато дишането влиза
и излиза, свързаният с него вътрешен огън го сле-
два и понеже винаги се стреми да се издига, като
проникне в коремната кухина, той взема със себе
79 си ядивата и питията и ги разрушава, раздробя-
вайки ги на малко частици, прекарва ги през къ-
дето минава и както от извора водата тече към
каналите, така и той ги гребе и насочва към съ-
довете и кара струите в съдовете да текат през
тялото като през канал.

Механично обяснение на дишането

Но да разгледаме още веднъж явлението дишане — поради какви причини то е такова, какво-
b то е сега. Ето как е станало това. Понеже не съ-
ществува никакво празно пространство, в което би

могло да влезе някакво движещо се тяло, а вдъх-
натият от нас въздух се движи навън, то вече на
всекиго е ясно, че той не влиза в празно простран-
ство, а изблъсква от мястото му околния въздух,
а този изблъскан въздух изтиква близкия до него
и тъй нататък и по тази причина целият въздух се
движи кръгово към мястото, откъдето е излязло ди-
c ханието: той влиза, изпълва това място и следва
дишането. Всичко това става едновременно като
въртенето на колело, понеже не съществува пра-
зно пространство. Поради това именно простран-
ството на гърдите и на белия дроб, като изпусне
дихането, отново след това се изпълва от об-
кръжаващия тялото въздух, който прониква и се
разполага в порьозната плът. Когато този въздух
се изхвърли обратно и излезе през тялото навън,
той на свой ред предизвиква кръгово движение и
d се образува вдишване през проходите на устата
и ноздрите. Трябва да предположим, че началната
та причина е следната. Във всяко живо същество
вътрешните части, които се намират около кръвта
и съдовете, са най-горещи, като че ли в него съ-
ществува извор на огън. Това именно ние сравня-
вахме с плетка на рибарски кош, чиято цяла вът-
решна част е изплетена от огън, а останалите вън-
шни части — от въздух. Трябва да признаем, че
по природа горещият елемент отива на своето соб-
ствено място, навън към сродния елемент. Поне-
же съществуват само два изхода — единият на-
e вън през тялото и другият през устата и носа, то
когато горещият елемент се устреми към единия
изход, той изблъсква в кръг въздуха към другия,
така че изблъсканият кръгово въздух попада в
огъня и се сгорещява, а като излезе, се охлажда.
Когато съотношението на горещината се промени
и въздухът при другия изход стане по-горещ, той
на свой ред се насочва там, където го влече соб-
ствената му природа, и изблъсква кръгово въз-
духа, който се намира при другия изход. Тези по-
стоянни действия и противодействия образуват кръ-
говрат, люшкащ се ту на една, ту на друга стра-
на, и от тези две явления се получава вдишване
и издишване.

Други подобни явления. Звукът

80 По този начин трябва да търсим и причината на това, което става при слагането на вентузи, при преглъщането, при хвърлянето на предмети кои се носят нагоре и кои към земята, както и кои звукове се явяват като бързи и бавни, високи и ниски, ту несъзвучни поради липсата на подобие в движението, което предизвикват у нас, ту съзвучни поради подобието на това движение[73]. Движенията на първите и по-бързи звукове, когато почват вече да престават и да стават подобни, се
b раздвижват от по-бавните звукове, които пристигат след тях и ги настигат. Но като ги настигат, те не ги разбъркват, вмъквайки в тях ново движение, а началото на по-бавното движение се свързва с края на по-бързото, което вече престава, и се създава подобие и от смесването на високото и ниското звучене се създава едно усещане. Поради това те доставят удоволствие на неразсъдливите, а разумна радост на разсъждаващите от това, че и в смъртните движения става подражаване на божествената хармония.

c Същото е и при всякакво струене на вода, при падането на мълнии и при учудващите явления на привличане при янтъра и хераклейския камък[74]. Никое от тези неща не притежава привличане, но тъй като не съществува празно пространство, те всички си предават едно на друго кръгово движение и като се разделят и събират, си сменят местата. Във взаимното преплитане на всички тези състояния ще се разкрие причината на чудесата на този, който ги изследва по съответния начин.

d *Храненето*

Да се върнем към дишането, с което почнахме. То става по този начин и по тези причини, както вече се каза по-горе. И така огънят раздробява храните, влиза в дихането и върви заедно с него и при това движение изпълва съдовете, като черпи от коремната кухина разложените там от него храни. По този начин именно цялото тяло у всички живи

същества се оросява с хранителни сокове. Тези току-що раздробени вещества, отделени от подобните им, едни, получени от плодове, други от тре-
e ви, които богът е създал с тази цел за нас — да ни служат за храна, имат поради смесването си всякакви цветове, но положително надделява червеният цвят и това качество се получава от разсичането на огъня и отпечатването му върху сока. Оттук и цветът на струящата по тялото течност, какъвто го описахме, а течността наричаме кръв, която е храна на плътта и на цялото тяло и от нея всички части на тялото се оросяват и
81 тези, които се изпразват, се изпълват. А това изпълване и изпразване става по същия начин, както става движението на всяко нещо във Вселената, където всичко се движи към сродното нему. Всъщност нещата, които ни заобикалят отвън, постоянно ни разлагат и разпределят всяка от получените частици към сродната ѝ по вид. Също така кръвните частици, получени вътре в нас чрез раздробяване и обхванати от структурата на всяко живо същество като от небе, са принудени да
b подражават движението на Вселената. Така всяка от получените вътре в нас частици се носи към подобната ѝ и изпълва отново образувалото се празно пространство. При това всякога, когато се губи повече, отколкото се набавя у всяко същество, то загива, а когато се губи по-малко, то се усилва. Така че, когато строежът на всяко същество е млад, когато триъгълниците, съставящи родовете, са нови, като че ли току-що изработени, тяхната спойка помежду им е силна и цялото
c тяло има нежно сцепление, понеже е направено от прясно създаден мозък и е отхранено с мляко. Влезлите в него отвън триъгълници, от които са съставени храните и питията и които са по-стари и по-слаби от собствените му, то ги загражда със своите, които са нови, разсича ги и ги покорява и като се храни с множество подобни триъгълници, живото същество расте. Но когато коренът на триъгълниците му отслабне поради многото борби, които води дълго време с голямо количество вещества, те не могат вече да разсичат три-

d ъгълниците на храната на подобни тям триъгъл-
ници, а, напротив — самите те се раздробяват ле-
сно от влезлите отвън. При това положение всяко
живо същество бива победено и загива и това
състояние се нарича старост. Накрая, когато връз-
ките, свързващи триъгълниците на мозъка, се раз-
късват от усилия и не могат вече да противосто-
ят, те дават на свой ред възможност да се отпус-
нат връзките на душата и тя, като бъде освободе-
e на съгласно природата, отлита с радост. Защото
всичко противоестествено е болезнено, а всичко,
което става съгласно природата, е приятно. По те-
зи причини именно причинената от болести и ра-
ни смърт е болезнена и насилствена, в която
върви според природата заедно със старостта към
своя край, е най-безболезнена от всички видове
смърт и тя се придружава по-скоро от удовол-
ствие, отколкото от страдание.

82 *Болестите, жлъчката и другите течности*

А откъде идват болести-
те, ясно е, разбира се, на
всекиго. Понеже тялото е
съставено от четири еле-
мента — земя, огън, вода и въздух, — ако има про-
тивоестествено излишък или липса на част от тях
или пък те стоят не на своето, а отидат на чуждо
място или пък огънят и другите елементи, поне-
же те имат повече от един вид, приемат в себе
си това, което не им подхожда, при всички такива
случаи се явяват неразположения и болести. От
тези противоестествени промени и размествания
което е било хладно преди това, се сгорещява,
b сухото става влажно, лекото — тежко, изобщо на-
всякъде стават всякакви промени. И така, твър-
дим ние, единствено когато нещо тъждествено на
себе си се прибавя към тъждествено или се отде-
ля от тъждествено по един и същ начин и съраз-
мерно, то може да остане тъждествено на себе си,
читаво и здраво. Но сбърка ли се нещо при при-
бавянето и отделянето на тези неща, получават
се най-разнообразни промени и безброй болести
и унищожения.

c Но понеже в природата съществуват и други
съединения, този, който иска да изучава болести-

те, трябва да се съобрази с този друг вид. От те-
зи съединения произхождат мозъкът, костите, плът-
та и сухожилията; и кръвта е създадена от тях,
макар и по друг начин. Повечето от болестите въз-
никват по казания по-горе начин, но най-тежките
са описани по следната причина: когато създава-
нето на тези съединения върви по обратен ред,
тогава те се разрушават. При естествения начин
плътта и сухожилията се създават от кръвта, имен-
но сухожилията се създават от сродните им кръв-
d ни влакънца, а плътта — от останалата субстан-
ция, която след отделянето ѝ от кръвните влакънца
се сгъстява. Лепкавото и мазно вещество, което се
отделя от сухожилията и плътта, залепва плътта
към костите и същевременно храни и прави да ра-
сте костта, която е около мозъка, а пък най-чис-
тата му част, съставена от най-гладкия и най-бле-
стящия вид триъгълници, се процежда през плът-
e ната субстанция на костите, лее се капка по кап-
ка и оросява мозъка. Когато всяко от тези неща
става по този начин, резултатът предимно е здра-
ве, а в противен случай — болести. Именно ко-
гато плътта отново стане течна и отправи тази
течна маса в съдовете, тогава кръвта заедно със
съдържащия се въздух претърпява в съдовете мно-
жество и най-различни промени по цвят и гор-
чивина, освен това по степен на киселина и со-
леност и съдържа жлъчен сок, лимфа и всяка-
къв вид слуз. Всички тези възникнали в обратен
ред вещества, които са развалени, повреждат най-
83 напред самата кръв, освен това не донасят ни-
каква храна на тялото, а се носят навсякъде по
съдовете, без движението им да има естествения
кръговрат, поради липсата на всякаква взаимна
полза са врагове сами на себе си и неприятели
на това, което е устойчиво и стои на мястото си
в тялото, като го погубват и разлагат. Като се
разтопи тази част от плътта, която е най-стара,
ставайки мъчно смилаема, тя чернее поради дъл-
гото изгаряне, а поради това, че е изцяло разяде-
на и станала горчива, нейното попадане върху
b още неповредени места в тялото е опасно. Поня-
кога тази чернилка има кисел вместо горчив вкус,

в случай че горчивото малко се е поубило; понякога горчилката, потопена на свой ред в кръвта, получава възчервен цвят, а когато чернилката се смеси с нея — зеленикав; освен това, когато и млада плът се стопява от възпалителния огън, с горчилката се смесва жълт цвят. Общото име на
c всички тези неща е жлъчка[75], така дадено било от някои лекари, било от някого, който е успял да проникне в това голямо разнообразие и да види в него един род, заслужаващ едно название.

От другите течности, които се смятат за видове жлъчка, всяка е получила собствено название според цвета си. Слузта, която е от кръвта, е блага, а която е от черната и кисела жлъчка — злокачествена, особено когато вследствие на горещината получи и солено качество; такъв вид се
d нарича кисела слуз. Друга течност се получава от стопена млада и нежна плът, смесена с въздух, който прониква и се обхваща от течността; от това въздействие се образуват мехурчета, които поради микроскопичността си са невидими, но всички заедно представляват видима маса на вид с бял цвят поради създаването на пяна; цялата тази течност, получена от нежна плът и смесена с въздух, наричаме бяла слуз. От тази новообра-
e зувана слуз се получават пот, сълзи и всички течности, които тялото отделя при всекидневното си изчистване.

Течностите като причина за болестите

Всички тези течности именно са оръдия на болести, когато кръвта не се попълва от ядивата и питията по естествен начин, но получава своята маса противно на естествените закони. Когато всяка една плът се разпадне под въздействието на болест, но нейните основи се запазят, силата на поражението е наполовина, понеже възстановя-
84 ването ѝ става лесно. Но разболее ли се субстанцията, която свързва плътта с костите, престане ли тази получавана от кръвните влакънца и от сухожилията[76] субстанция да храни костите и да свързва плътта с костите и от мазна, гладка и лепкава се превърне в груба и солена вследствие

лош начин на живот, тогава цялата субстанция,
станала такава вследствие на казаното, се разпа-
b да самата тя на свой ред под плътта и сухожи-
лията и се отделя от костите, а плътта се отделя
от своите корени, оставя сухожилията оголени и
пълни със солена течност и самата тя попада в
течението на кръвта и увеличава казаните по-го-
ре болести. Тези телесни страдания са тежки, но
има и още по-тежки от тях. Когато плътта е мно-
го сбита, костта не може да диша, сгрява се и
плесенясва и като се разяжда, не може да прие-
c ма хранителен сок. Тогава тя почва да се раз-
пада и на свой ред влиза в хранителния сок, той
пък в плътта, а плътта, като попада в кръвта,
причинява още по-тежки болести от казаните. Но
върхът на всичко е, когато субстанцията на мо-
зъка се разболее вследствие на липса или на из-
лишък на нещо — тогава възникват най-тежките
болести, които са и най-главните причинители на
смъртта, понеже тогава цялата природа на тяло-
то по необходимост се разпада.

Но има и трети вид болести, за който вид тря-
d бва да предположим три вида причини: първата
е въздухът, втората — слузта и третата — жлъч-
ката. Когато белият дроб, който управлява вдиш-
вания в тялото въздух, бъде запушен от течности
и не представя чисти проходи на въздуха, който
ту тук не влиза или пък там влиза в по-голямо
количество, отколкото трябва, то частите, които
не получават освежаване, загниват, а пък другаде
въздухът нахлува със сила в съдовете, преобръ-
ща ги, разлага тялото и засяда в центъра му,
e обхващайки диафрагмата. От това възникват че-
сто хиляди мъчителни болести, придружени с изо-
билно изпотяване. А често вътре в тялото плътта
може да се разложи, въздухът да проникне и като
не може да излезе навън, причинява същите бол-
ки, както влезлият отвън въздух. Тези болки са
особено силни, когато въздухът се разположи око-
ло сухожилията и намиращите се там съдове,
надуе ги и опъне разгъвателните мускули и при-
лежащите сухожилия в обратна посока на тези
мускули и прилежащите сухожилия в обратна по-

сока на тези мускули. Именно от това състояние
85 на опъване болестите са наречени тѐтанос и опи-
стòтонос[77]. За тях мъчно се намира лек и най-че-
сто ги премахват треските, които ги придружават.

Колкото до бялата слуз, тя е опасна, когато в
мехурчетата ѝ се задържи въздух, но когато въз-
духът намери изход навън от тялото, тя е по-без-
вредна, но нашарва тялото с бели петна и при-
чинява други подобни болести. Ако се смеси с
черната жлъчка и се разпространи по най-боже-
ствените кръговрати в главата, тя ги смущава и
ако се случи по време на сън, понася се по-леко,
b но при будно състояние мъчно се премахва. А бо-
лест, от която е засегнато божественото естество
у нас, с пълно право се нарича свещена[78]. Кисела
и солена слуз става извор на всички болести с
катарално действие. Поради това, че изтичането
става през най-различни места, то е получило раз-
лични имена. Всички процеси в тялото, наречени
възпалителни от това, че предизвикват горене и
възпаление, се дължат на жлъчката. Ако получи
отдушник навън, в своето кипене жлъчката при-
c чинява по повърхността на тялото всякакви ото-
ци, а задържана вътре, поражда множество въз-
палителни болести и най-тежката е, когато, сме-
сена с чиста кръв, тя разбърка реда на кръвните
влакънца. Последните са разпръснати в кръвта,
за да има съотношение между рядкото и гъстото
вещество, та тя нито превърната под влияние на
d топлината да изтича от порьозното тяло, нито
пък, ако е твърде гъста, да бъде мъчноподвижна
и с мъка да се обръща в съдовете. Влакънцата
пазят тази мярка поради това, че са създадени с
такава природа. Ако се извлекат дори от мъртва
студена кръв и се съединят, цялата останала част
от кръвта се разпада, но ако се оставят, те бързо
я съсирват с помощта на заобикалящия хлад. По-
неже такова действие имат влакънцата в кръвта,
жлъчката, която по произход е стара кръв и от
плътта се разтопява обратно в кръв, а е и горе-
ща и течна, когато прониква отначало постепен-
но, се съсирва под въздействието на влакънцата,
e а съсирвайки се и охлаждайки се насилствено,

причинява в тялото студ и тръпки. Но ако притокът ѝ в кръвта е обилен, тя надвива със своята топлина влакънцата и с кипенето си ги докарва до безпорядък. И ако е способна да ги надвие докрай, тя прониква до субстанцията на мозъка, гори го и като развърже връзките на душата подобно на корабни въжета, я освобождава. Ако пък притокът е по-малък и тялото противостои на разлагането, самата жлъчка е победена и тогава или се разпространява по цялото тяло, или е отблъсната чрез съдовете в долната или горната коремна област и изхвърлена от тялото като из-
86 гнаник от държава в революция, причинява диарии, дизентерии и всички други болести от този вид.

И така, ако тялото боледува предимно от излишък на огън, получават се непрекъснати температура и трески, при излишък на въздух те се повтарят всеки ден; при излишък на вода поради това, че тя е по-бавна от въздуха и огъня, те се повтарят всеки трети ден; при излишък пък на земя, която е четирикратно по-бавна от всички тези елементи и затова се изчиства в периоди, четирикратно по-големи по време, се получават повтарящи се всеки четвърти ден трески, които едва се премахват.

b *Душевните болести*

Така възникват телесните болести, а душевните, които се предизвикват от състоянието на тялото, се пораждат по следния начин. Трябва да се съгласим, че липсата на разум е именно болест на душата, но тази болест е два вида — лудост и невежество. Така че всяко нещо, което съдържа едно от двете състояния, проявяващи се у някого, трябва да се нарече болест, като за най-големи душевни болести трябва да смятаме прекомерните удоволствия и страдания. Един екзалтиран в радостта си човек или,
c обратно — страдащ от прекомерна скръб в нетърпението си да получи едното несвоевременно, а да се освободи от другото не може правилно нито да вижда, нито да чува каквото и да е, той беснее и в това състояние е напълно неспособен

за разсъждаване. У когото се появява и тече в мозъка много семе и заприлича на дърво, ненормално отрупано с плод, той изпитва по всеки повод много мъки, но и много удоволствие в желанията си и в последиците от тях, като поради те-
d зи извънмерни удоволствия и мъки става луд през по-голямата част от живота си, има болна и лишена от ум по вина на тялото душа, при все че не го смятат за болен, но за лош по своя воля човек. Наистина любовната необузданост в голямата си част е болест на душата, дължаща се на свойството на един вид субстанция, която през порите на костите се втича в тялото ѝ го намокря. И почти всички доводи, че се касае до безсилие пред удоволствията и упрекът, че това се вършело доброволно, са неоснователни. Понеже
e никой не е лош по своя воля: лошият човек става лош поради някакво лошо състояние на тялото и поради неправилно възпитание и тези обстоятелства са за всекиго неблагоприятни и не зависят от неговата воля. Що се отнася до страданията, то също и тук душата изпада в големи беди поради тялото. Защото, когато у един човек соковете от киселата и солена слуз и тези, които са горчиви и жлъчни, блуждаят по тялото и не могат да намерят изход навън, но се вият вътре и
87 смесват своята пара с движението на душата, те причиняват всякакви болести, по-тежки или по-леки, по-многобройни или по-малотрайни. Те се нахвърлят върху трите седалища на душата и според това, кое от тях нападат, предизвикват най-различните видове недоволство и огорчение,
b дързост и страхливост, забравяне и несхватливост. Освен това, когато се установят лоши държавни управления от така лошо устроени хора и в държавите се говорят и частно, и обществено лоши речи, а и от млади години не се научава нищо, което да лекува тези болести, то по тези две независещи от нас причини ставаме лоши всички, които сме лоши. За тези неща обвиненията трябва винаги да се отправят повече към родителите, отколкото към децата, повече към възпитателите, отколкото към възпитаниците и старанията да са

насочени, доколкото е в силите на всеки, и чрез възпитание, и чрез залягане и обучение да избягваме лошотията и да придобиваме противоположното ѝ. Това, разбира се, е друга тема на разсъждения.

c *Болестите и съотношението между душа и тяло*

Обаче това, което ѝ съответствува — с какви средства се грижим за здравето на тялото и на мислите, е подходящо и уместно да го разгледаме на свой ред, понеже е по-справедливо да говорим за добри, отколкото за лоши неща. И така всяко добро нещо е красиво, а красивото не е лишено от мярка и ако живото същество ще бъде красиво, трябва да приемем, че е съразмерно. Но ние се убеждаваме в съразмерността според дребните неща, а най-главното
d и най-важното не вземаме предвид. Що се касае до здравето и болестите и до добродетелите и пороците, няма по-важна съразмерност и несъразмерност от тази на самата душа спрямо самото тяло. Но ние не обръщаме внимание на тях и не се замисляме, че когато едно твърде слабо и твърде малко по вид тяло притежава силна и във всяко отношение велика душа или пък когато тези две дадености се намират в обратно отношение, живото същество като цяло не е красиво, понеже на него му липсват най-важните съразмерности. Има ли обаче тази съразмерност, то представлява за този, който може да вижда, най-красивата
e и най-прелестната от всички гледка. Ако например едно тяло е с прекалено дълги крака или има някой друг член необикновено несъразмерен, то, освен че е грозно, същевременно изпитва голяма умора при общата дейност на всички негови части, получава спазми и поради неустойчивостта си пада и е причина да го сполетяват хиляди други беди. Същото трябва да мислим и за това двусъставно нещо[79], което наричаме живо същество.

Когато у него душата бъде по-силна от тялото
88 и изпадне в яростно състояние, тя го разтърсва отвътре изцяло и го изпълва с болести; когато напрегнато се отдаде на науки и изследвания, тя

го стопява; когато пък се отдаде на ораторско
обучение и на публични и частни спорове, поради
възникналите вражди и честолюбия тя го сгоре-
щява и разтърсва и докарва течения, които за-
блуждават повечето от така наречените лекари,
като ги кара да виждат причините в тъкмо про-
тивното[80]. Когато пък едно голямо и превъзхож-
b дащо душата тяло бъде свързано с малка и слаба
разсъдъчна способност, понеже по природа у хо-
рата съществуват два вида желания — едното
телесно, за храна, другото най-божествено у нас,
желание за мисъл, — поривите на по-силното тя-
ло надвиват и увеличават своята сила, а правят
душата тъпа, несхватлива и непомнеща и причи-
няват най-тежката болест — невежеството. Едно
спасение има срещу тези две болести: да не дви-
жим душата без тялото, нито тялото без душата,
за да се бранят едно срещу друго и така да ста-
c нат уравновесени и здрави. Така например един
математик или някой, който се занимава усилено
с друга наука, изискваща мислене, трябва да пре-
доставя движение и на тялото, като се занимава
с гимнастика. Който пък грижливо вае тялото си,
обратно — трябва да предоставя движение на ду-
шата си, като се занимава също така с музика[81] и
с философия изобщо, ако иска да бъде смятан
справедливо за красив и с право за добър. Спо-
d ред същия този принцип трябва да се грижим и
за отделните части, подражавайки вида на Все-
лената. Понеже тялото бива сгорещявано и ох-
лаждано от това, което влиза вътре в него, а пък
изсушавано и овлажнявано от това, което го об-
кръжава отвън, и търпи последиците от тези две
движения, когато някой предаде на движенията
тялото си, намиращо се в бездействие, то бива
надвито и загива. Но ако той подражава това, ко-
ето наричаме хранителка и кърмачка на Вселе-
ната, и не позволява на тялото си ни най-малко
да се намира в бездействие, но го движи и по-
e стоянно му създава някакви разтърсвания при
всякакъв случай, той го защищава по естествен
начин от вътрешните и външните движения и ка-
то разтърсва умерено скитащите се по тялото със-

тояния и частици, ги привежда според родството
им в ред едни спрямо други съобразно с това,
което казвахме по-горе за Вселената, и не позво-
лява враждебното да се срещне с враждебно и
да се породят в тялото войни и болести, но кара
приятелското да се срещне с приятелско и да се
89 създаде здраве. От движенията в тялото пък най-
доброто е, което се извършва от само себе си в
себе си, понеже то е най-много сродно с движе-
нието на мисълта и на Вселената, а предизвика-
ното от друга причина е по-лошо. Но най-лошо е
това, което движи отделни части на едно тяло,
намиращо се в покой и бездействие, по чужди на
тялото причини. Поради това именно от всички
начини на очистване и укрепване на тялото най-
добрият е чрез гимнастиката, вторият е чрез лю-
леене при пътуване с кораб или при други видове
возене, без да се уморяваме, а третият вид, кой-
b то понякога е много полезен за човек, принуден
да прибегне до него, но иначе недопустим в ника-
къв случай за човек с ум, именно очистване чрез
лекарства, практикувано в медицината. Понеже
не трябва да дразним с лекарства болестите, кои-
то не представляват голяма опасност. Устройство-
то на всяка болест всъщност прилича по някакъв
начин на природата на живите същества. Тяхното
устройство възниква с определени срокове на жи-
вот за целия вид, но и всяко отделно същество се
ражда с определен живот, ако не се случи нещо
c по необходимост. Понеже триъгълниците на вся-
ко същество още отначало при свързването си
притежават силата да издържат до известно вре-
ме, отвъд което никой не би могъл да живее по-
вече. По същия начин са устроени и болестите.
Когато се сложи край на болестта с лекарства
преди определения срок, обикновено от леки бо-
лести се пораждат тежки и от малобройни — мно-
гобройни. Затова всички такива неща трябва да
d се ръководят с определен начин на живот, докол-
кото за това има възможност, а не да се дразни
с лекарство една болка и да се прави упорита.

За трите вида душа С това да привършим изложението си за живото същество изобщо и за
частите на неговото тяло и как човек би живял,
като ръководи и като сам се ръководи съобразно
разума. Самата ръководеща част, разбира се, тря-
бва преди всичко да бъде предварително подгот-
вена да има сила, за да може да бъде най-кра-
сива и най-добра при упражняването на ръковод-
е ството. Впрочем точното разглеждане на тези въ-
проси само по себе си представлява достатъчен
обект за самостоятелен труд, но все пак, ако ми-
моходом го засегнем, следвайки по-горните прин-
ципи, ние съвсем подходящо бихме завършили по
следния начин.

Ние често казвахме, че в нас обитават три
вида душа на три места и че всеки вид има свои-
те движения. Съобразно с това сега трябва съв-
сем накратко да кажем, че този вид душа, който
живее в безделие и не върши никое от своите дви-
жения, става по необходимост извънредно слаб, а
90 този, който се упражнява, става извънредно си-
лен. Затова трябва да внимаваме движенията на
един вид спрямо друг да бъдат съразмерни. Що
се отнася до най-главния вид душа в нас, тряб-
ва да мислим по следния начин: именно, че бог го
е дал на всеки от нас като демон[82] и казваме, че
той живее в най-горната част на тялото ни, и
твърдим с пълно право, че ни вдига от земята
към сродството ни с небето не като земно, а ка-
b то небесно създание. Там, откъдето се е появило
първото създаване на душата, божеството е за-
качило главата ни, която е нашият корен, и така
е дало на тялото ни изправено положение. Когато
някой се е отдал на удоволствия или на честолю-
бие и заляга прекалено за тях, всичките му мис-
ли по необходимост стават смъртни и ни най-мал-
ко не му липсва да става смъртен, доколкото най-
много му е възможно, понеже е развил това ка-
чество[83]. Но ако човек се е отдал усърдно на лю-
бовта към науката и на истинни разсъждения и
се е упражнил с всичките си възможности да ми-
с сли за безсмъртни и божествени неща, ако се до-

бере до истината, то абсолютно необходимо е да
получи напълно безсмъртието, доколкото е въз-
можно на човешката природа да има дял от него;
а понеже той постоянно служи на божеството,
имайки в себе си самия добре устроен демон, той
е изключително блажен[84]. За всеки човек съще-
ствува един начин да се грижи за всяко едно не-
що: да дава на всяка негова част подобаващите
й храни и движения. А движенията, които са сро-
дни с божествения принцип в нас, са мислите за
Вселената и нейните кръговрати. Тях всеки тряб-
d ва да следва и нашите разстроени в главата ни
кръговрати, отнасящи се до сътворяването, тряб-
ва да изправя чрез разбиране на хармониите и
кръговратите на Вселената, т. е. наблюдаващият
да се направи подобен на наблюдаваното съглас-
но първоначалната природа и като се уподоби,
да достигне до съвършения живот, който боговете
са ни предложили като цел и понастоящем, и за
в бъдеще.

e *Жените, животните и метемпсихозата*

Ето че сега почти достигаме края на темата, която съобщихме в началото, че ще разгледаме: за Вселената до създаването на човека. По какъв начин пък са създадени другите живи същества, трябва да разгледаме накратко: не е необходимо да се впускаме надълго и по този начин ни се струва, че ще спазим повече мярка в третирането на този въпрос. Нека кажем приблизително следното.

Измежду тези, които са били създадени като
мъже, правдоподобно е, че страхливите и живе-
лите несправедлив живот са се превърнали при
91 второто си създаване в жени[85]. Именно по това
време по тези причини боговете са изработили
любовта към телесно свързване, вложили са оду-
шевено живо същество — едно в нас, мъжете, друго
в жените — и са построили всяко едно по следния
начин. Проходът за течността, чрез който питието
през белия дроб достига под бъбреците в пикоч-
ния мехур и оттам, притиснато от въздуха се из-
хвърля, те са го продупчили за връзка със сгъсте-

b ния мозък, спускащ се от главата по врата и през гръбнака и който в нашето по-горно изложение нарекохме именно семе. А понеже семето е одушевено и диша, на това място, където издиша, са му вложили жизнено желание за изтичане и така създали любовта към сътворяване на род. Поради тази причина това, което засяга природата на половите органи у мъжете, е непокорно и самовластно, като животно, което не слуша разу-
c ма и се стреми чрез бесни желания да покори всичко. А пък у жените тъй наречените матка и утроба поради същите причини са като животно, обладано от желание да създава деца. Когато този звяр не се възползува от удобния момент дълго време и стане безплоден, той се сърди и трудно понася това, скита навсякъде по тялото и запушва проходите на въздуха и като не позволява на жената да диша, я довежда до крайно затруднено положение и ѝ докарва най-различни други болести, докато най-после желанието и любовта
d на двата пола не ги съберат и не откъснат, така да се каже, плода от дървото. Като засеят като нива матката с невидими поради своята микроскопичност и неоформени живи същества и по-нататък разграничат отделните им части, те ги отглеждат вътре в нея, за да пораснат и след това, като ги изкарат на бял свят, завършват раждането на живото същество. И тъй жените и всяко женско същество са създадени по този начин.

Птичият род, обрасъл с пера вместо с косми, е произлязъл с промени от незлобиви мъже, обаче леки и занимаващи се с небесните явления, но които поради своята простота смятат като най-сигурни доказателства по тези въпроси получени-
e те чрез зрението[86]. От своя страна сухоземният и зверинен род е произлязъл от тези, които никак не се занимават с философия, нито се замислят върху природата на нещо, което става по небето поради това, че вече не си служат с осъществяващите се в главата кръговрати, но се ръководят от намиращите се в гърдите части на душата. Вследствие на това им поведение предните им крайници и главата, привлечени към земята от

сродството си с нея, се опрели ỏ нея, главите им се удължили и получили най-различни форми спо-
92 ред това, доколко кръговратите във всеки от тях са били потиснати от бездействие. Поради тази причина този род е станал четирикрак и многокрак. На по-глупавите богът дал повече опори, понеже те повече били привличани към земята, а най-глупавите от тях, на които цялото тяло напълно се разпростирало по земята, понеже няма-
b ли никаква нужда от крака, били създадени без крака и да пълзят по земята. Четвъртият, водният вид произлязъл от изключително лишените от ум и науки хора, които създателите не сметнали за достойни за чист въздух, тъй като поради пълното безредие у тях те били с нечиста душа и затова, вместо да дишат тънък и чист въздух, те ги натикали да дишат дълбока и мътна вода. Оттук са произлезли родът на рибите и родът на всички миди и каквито водни същества има, кои-
c то заради изключително дълбокото си невежество са получили изключително дълбоки живелища. Именно поради това всички живи същества и тогава, и сега се превръщат едно в друго, като се променят според това, дали губят, или получават ум или глупост.

Заключение

И така да кажем, че сега сме дошли вече до края на нашето изложение за Вселената. Обхванал смъртни и безсмъртни живи същества и изпълнен по този начин с тях, този Свят е роден — видимо живо същество, обхващащо видимите живи същества, осезаем бог, образ на бога, който може да се схване само с ума, най-велик и най-добър, най-прекрасен и найсъвършен, това едно и единородно Небе.

КРИТИЙ

Тимей, Критий,
Сократ, Хермократ

106 *Въведение* Тимей: Също като че ли
съм си отдъхнал с удо-
волствие от дълъг път,
Сократе, така ми е приятно сега, че съм завършил
пътя на моята реч. Но към бога, който някога мно-
го отдавна се е родил в действителност, а пък се-
га току-що чрез нашите думи отправям молитва
да ни запази сам той това, което бе казано как-
то трябва, а пък ако неволно сме казали нещо не
според хармонията, да ни наложи подходящо на-
b казание[1]. А справедливото наказание е да посочи
хармонията на този, който я е сбъркал. Така че,
за да говорим правилно това, което ни остава да
кажем за рождението на боговете, нека сам бог
ни дари най-съвършеното и най-доброто от всич-
ки лекарства — знанието. След като сме отпра-
вили тази молитва, предаваме според уговорката
ни думата на Критий, за да продължи той.

Критий: Но, разбира се, че приемам, Тимее, са-
c мо че ще постъпя като теб в началото, когато по-
иска снизхождение, че си щял да говориш по важ-
107 ни въпроси — и аз ще ви помоля сега за същото,
дори ще ви поискам още по-голямо снизхождение
за това, за което се готвя да говоря. Колкото и
да зная, че молбата ми е съвършено честолюбива
и че ще я направя по по-груб начин, отколкото
подхожда, все пак ще трябва да я кажа. Кой чо-
век със здрав разум би се заел да твърди, че ка-
заното от теб не е казано добре? Но че това, кое-
то аз ще кажа, се нуждае от по-голямо снизхож-
дение, понеже е по-трудно, това ще трябва да се
опитам да ви обясня някак си.

На този, който говори на хората за боговете,
Тимее, му е някак си по-лесно да изглежда убе-
дителен, отколкото на този, който ни говори за
смъртните. Липсата на опитност и силното незна-
b ние на слушателите за това, как стоят нещата око-
ло боговете, правят много лесна задачата на то-
зи, който говори по тези въпроси: всъщност за бо-

положение се намира-
ме. За да ви обясня по-ясно думите си, проследе-
те с мен следното. Всичко, за което говорим, е
всъщност по необходимост някак си подражание
и уподобяване. Нека разгледаме изобразяването
на телата на боговете и на хората от страна на
c живописците с оглед на леснотата или трудност-
та, за да изглежда на зрителите подражанието
достатъчно сполучливо, и ние ще видим, че извед-
нъж харесваме земя, планини, реки, гори, небе и
всичко намиращо се в него или движещо се около
него, ако някой е способен да постигне някак си
в известна степен тяхното подобие и освен това,
понеже не знаем нищо точно за такива неща, ние
d нито проверяваме, нито укоряваме рисунките, но
се задоволяваме с неясните и измамливи силуети
в тях. Но заеме ли се някой художник да рисува
нашите тела, ние веднага забелязваме чрез вина-
ги присъстващия в нас усет за разбиране какво
липсва и ставаме сурови съдии на този, който не
е предал напълно всички прилики. Същото имен-
но трябва да видим, че става и при речите ни: ние
приемаме на драго сърце казаното за небесните
и божествените неща, дори и то да има малка ве-
роятност, но внимателно го преценяваме при смърт-
ните и човешките работи. По отношение на каза-
ното сега съвсем импровизирано, ако не бихме
e могли да съобщим напълно подходящото, необ-
ходимо е да бъдем извинени. Понеже трябва да
си помислим колко не е лесно, но, напротив, кол-
ко е трудно да представим смъртните неща спо-
108 ред представата ни. Именно с желанието да ви
припомня тези неща и да поискам не по-малко,
а по-голямо снизхождение за това, което имам на-
мерение да ви изложа, аз казах всичко това, Со-
крате. И ако действително ви се струва, че с пра-
во искам това благоволение, окажете ми го на
драго сърце.

Сократ: А защо няма да ти го окажем, Кри-
тие? Освен това същото трябва да получи от нас
и третият — Хермократ. Защото е ясно, че кога-
то малко по-късно трябва и той да говори, ще го
b поиска, както направихте и вие. Така че, за да ни

предложи друг увод, а не да бъде принуден да повтори същото, нека говори така, като че ли има вече нашето снизхождение. Обаче предварително искам да ти кажа, драги Критие, какво е настроението в този театър: предишният поет имаше чудесен успех и ако ти се окажеш в състояние да спечелиш същия, ще получиш пълно снизхождение.

Хермократ: Ти, Сократе, ми възлагаш същото каквото и на Критий. Хора без смелост ни-
c кога не са издигнали трофей[2], Критие. Така че храбро трябва да се отправиш към речта си и като призовеш Пеон[3] и Музите, покажи и възпей добродетелите на древните ти съграждани.

Критий: Драги Хермократе, понеже си на последния ред в строя и имаш пред себе си друг войник, още се показваш храбър. Но каква е твоята задача, скоро ще ти стане ясно. Но понеже ме
d ободряваш и окуражаваш, трябва да те послушам и освен боговете, които спомена, трябва да призова и останалите и най-вече Мнемосина[4]. Понеже почти всичко най-важно в речта ми е във властта на тази богиня. Ако си припомним достатъчно добре и преразкажем казаното някога от жреците и донесено тук от Солон, аз съм почти уверен, че този театър ще сметне задачата ни за прилично изпълнена. Така че това именно трябва да направим и няма защо да протакаме повече.

e *Резюме на разказа на Тимей*

Преди всичко да си припомним главното. Според преданието[5] преди девет хиляди години била избухнала война между жителите отвъд Херкулесовите стълбове и всички, които са живеели отсам. Тази война трябва да разкажем сега подробно. И така каза се, че начело на отсамните държави стоял нашият град и че той водил войната докрай, а другите били командвани от царете на остров Атлантида, който казахме, че бил някога по-голям от Либия и Азия, взети заедно, но сега е потънал вследствие на земетръсите, мястото се е превърнало в тиня и поради това е непроходима преграда за моряците, които искат да отидат оттук в цялото тамошно море[6], така че те повече не мо-

мена, както и кои гръцки племена са съществували тогава, ще се съобщи, както последователно се явяват в хода на нашия разказ. Най-напред е необходимо да се разкаже още в самото начало за тогавашните атиняни и за противниците им, с които са воювали, за техните сили и за държавните им устройства. От тези две население трябва да предпочетем да разкажем най-напред за тукашното.

b *Някогашната Атина. Божественото ѝ покровителство*

Някога боговете си разпределили цялата земя по области — без вражда, понеже не би било право да се твърди, че боговете не знаят какво е подходящо на всеки от тях, нито пък, че като знаят какво е по-подходящо на едни, другите да се заемат да си го присвоят чрез раздор[7]. Та като били определени дяловете справедливо и всеки получил любимото си парче, те се установили там. Като се установили,
c почнали като пастирите да ни отглеждат като свое имущество и добитък[8], без обаче да прилагат насилие върху телата посредством тела, както пастирите водят на паша стадата си с удари, но откъдето едно живо същество най-добре може да се ръководи: както се ръководи кораб от кърмата с кормило, те хващали душата с убеждение според своето намерение и така като кормчиите направлявали всяко смъртно същество. И така едни богове уреждали работите по едни места, други по други, така както си получили дяловете. А пък Хефест и Атина, които имали еднаква природа поради това, че били брат и сестра от един и същ баща, и поради това, че любовта им към знание и изкуство ги водела към едни и същи цели, получили заедно един дял — тази земя, която им била сродна и подходяща по добродетел и разум.
d Тук те създали като туземни жители[9] благородни мъже, склонни към разум, и устроили държавната им уредба.

На тези туземни жители са се запазили имената, но делата им са забравени поради гибелта на

техните потомци и изтеклото дълго време. Оста-
налото население, което продължавало да живее,
както и по-горе се казва, било планинско и негра-
мотно и било чуло само имената на владетелите
в равнината и нещо за техните дела. Така че те
e с удоволствие давали на децата си техните имена,
но не познавали добродетелите и законите на свои-
те предшественици освен по някакви тъмни слу-
хове за всеки един: понеже в продължение на мно-
го поколения и те, и децата им живеели в недо-
стиг от необходимото им и умът им бил все в то-
110 ва, от което се нуждаели, и все за това им били
приказките, те не обръщали никакво внимание на
своите прадеди и станалите някога древни съби-
тия. Всъщност митологията и изследването на древ-
ностите са се появили в държавите със свободно-
то време, когато някои граждани видели, че вече
разполагат с необходимото им за живот, преди
това обаче не. По тази причина именно са се за-
пазили имената на древните без техните дела. То-
ва твърдя, като имам за доказателство, че имена-
ната на Кекропс, Ерехтей, Ерихтоний, Ерюсихтон
b и повечето от имената на другите, които се спо-
менават преди Тезей, са ги съобщили, както каз-
ва Солон, египетските жреци, когато разказвали
за тогавашната война; при същите обстоятелства
те споменали и имената на жените.

Древното устройство на град Атина

И дори образът и статуя-
та на богинята се дъл-
жат на това, че тогава
занимания във връзка
с военното дело са били
общи и за жени, и за мъже, и така според оня за-
кон тогавашните хора изобразили богинята въо-
ръжена, доказателство, че за всички същества и
от мъжки, и от женски пол, когато живеят съвмест-
c но, е по природа напълно възможно да упражня-
ват общо добродетелите, присъщи на единия или
на другия пол.

Разбира се, в нашата страна тогава живеели и
други класи граждани, които се занимавали със
занаяти и с добиване на храна от земята, но бо-
жествени мъже още отначало отделили съсловие-

d то на вóините да живее отделно. То имало всичко необходимо за храна и възпитание, но никой негов член не притежавал нищо собствено, смятайки всичко общо за всички и от другите граждани те не изисквали да получават нищо в повече от необходимата им издръжка, изпълнявайки всички задължения, за които говорихме вчера във връзка с предполагаемото съсловие на стражите[10].

Древна Атика: граници и описание

Дори се разказва убедително и правдиво за нашата страна, че първоначално тогавашните ѝ граници достигали до Истма[11], а от другата страна в материка — до върховете на Китерон и Парнес[12],
c спускали се по планините, обхващайки надясно Оропия, но наляво откъм морето спирали при реката Азоп. По своето плодородие тукашната земя надминавала всяка друга, затова и страната могла да изкарва тогава голяма войска, освободена от земеделски занимания. Голямо доказателство за нейното плодородие е, че и това, което е останало днес от нея, не отстъпва на която и да е страна по разнообразие и качество на плодовете
111 и по добри пасища за всякакъв добитък. Тогава обаче, освен че всичко това било с най-добро качество, то се раждало и преизобилно.

Как впрочем да се убедим и въз основа на какво бихме сметнали нашата земя за остатък от тогавашната? Тя цялата се е проточила надалеко от континента в морето и лежи като нос, а коритото на морето около нея по целия бряг е много дълбоко. Поради многото и огромни наводнения през
b тези девет хиляди години — толкова години именно са се минали от онова време до днес — свличаната от височините през тези времена и бедствия земя не образувала както по други места значителни насипи, но постепенно се плъзгала отвсякъде и изчезвала в дълбините. И останала, както е по малките острови, днешната ни земя спрямо тогавашната, както костите на боледувало тяло: цялата тлъста и мека земя се свлякла и остана
c нал само оголеният скелет на страната. Тогава обаче тя била непокътната и имала за планини

високи хълмове и сега наречените каменисти равнини[13] имали обилна, тучна земя, планините били покрити с обширни гори, за които и днес още има явни доказателства: между нашите планини има такива, които сега хранят само пчели, но още има запазени покривни конструкции от отсечени там не много отдавна дървета, удобни за покрив на огромни постройки. Имало и множество други високи облагородени дървета, а земята давала на стадата невероятно обилна паша. Пращаната пък от Зевс[15] ежегодно вода била плодотворна, не ка-
d то сега да се губи безполезно, изтичайки от оголената земя в полето. Земята имала и приемала в себе си изобилна вода, запазвала я в глинестите си недра, които я обхващали, и попитата от височините в кухините вода тя изпращала по всички места и дарявала извори и реки, които струели изобилно. И за тези неща оцелелите и днес още светилища при съществуващите някога извори са свидетелства, че сегашният ни разказ за тази земя е истински.

e И тъй такава била по природа тази друга наша страна. Тя била подредена както подобава от истински земеделци, които си разбират от работата, обичащи хубавото и талантливи, притежаващи отлична земя и преизобилна вода и над тази земя най-умерени годишни времена.

Град Атина

А столицата по това време била построена по следния начин. Преди всичко Акрополът не е бил такъв, какъвто е сега.
112 В една само нощ изключително пороен дъжд размил наоколо земята и го бил оголил, какъвто е сега, същевременно станали трусове и неимоверен потоп — третият преди гибелния потоп на Девкалион[16]. Но преди това, по едно друго време, той бил огромен и се простирал до Еридан и Илисос, обхващал Пникс и граничел с намиращия се срещу Пникс хълм Ликабет[17], целият бил покрит със земя и от-
b горе с изключение на няколко места бил равен. Отвън, по самите му склонове, бил заселен от занаятчии и тези земеделци, които обработвали близките земи. Но горната част обитавало един-

ствено съсловието на во́йните, отделено от другите, около храма на Атина и Хефест, заобиколено от ограда като градината на къща. Те обитавали северните му части в общи жилища, имали помещения за общо хранене през зимата и всичко, кое́то е необходимо да съществува за един общ обществен живот било като граждански постройки,
c било като храмове, без злато и сребро — тях те не употребявали за нищо, но съблюдавайки средата между излишеството и робския недоимък, подреждали прилични жилища, в които стареели и те, и потомците на потомците им и които предавали винаги същите на други като тях[18]. Южната част на Акропола те използували за градини, гимназиони и помещения за общо хранене, които напускали през летните горещини. Съществувал един
d извор на мястото на днешния Акропол, който е изчезнал поради земетръсите, и сега наоколо са останали само малко струйки, но на тогавашните хора той давал изобилна вода, еднакво добра за пиене и зиме, и лете. По такъв начин именно те живеели, стражи на собствените си съграждани и признати доброволно от останалите елини за свои вождове, като следели най-вече броят на мъжете и жените, способни да воюват в момента и в бъдеще, да бъде у тях по всяко време един и същ, около двайсет хиляди най-много.

e Такива именно били тези хора и по приблизително такъв непроменен начин ръководели справедливо и своята страна, и Елада. По цяла Европа и цяла Азия те били прочути и най-именити от всички тогавашни хора и по красотата на тялото, и по всестранната добродетел на душата[19].

Атлантида. Предварителна бележка

Що се отнася до техните противници, какви са били работите им и как са станали от самото начало, ние сега ще ви ги предадем, за да бъдат знанията ни общи, както е между приятели, ако все пак не сме загубили спомена за това, както сме го чули още като деца.

113 Преди да почна разказа си обаче, трябва още едно кратко обяснение, за да не се чудите,

като слушате гръцки имена за хора негърци. При-
чината ще разберете. Понеже му хрумнала идея-
та да използува разказа в поемите си, Солон разпи-
тал за значението на имената и открил, че първи-
те египтяни, които писали за онези хора, им пре-
вели имената на своя език. Той пък от своя стра-
на, като научил смисъла на всяко име, го превел
оттам на нашия език и така го записал. Тези имен-
b но негови записки се намираха у дядо ми[19], а се-
га се намират още у мен и аз съм ги прочел grиж-
ливо още като дете. Така че, ако чуете такива име-
на, каквито има и у нас, да не ви е никак чудно —
вече знаете причината. А пък началото на този
дълъг разказ тогава беше приблизително следното.

Атлантида се пада на Посейдон. Царете ѝ

Както се казва по-горе
за подялбата между бо-
говете, именно че раз-
пределили цялата земя
c на дялове, едни по-големи, други по-малки, в кои-
то те си учредили светилища и жертвоприношения,
така на Посейдон се паднала Атлантида. На едно
място на острова той заселил потомците си, кои-
то му родила една смъртна жена. То било прибли-
зително такова. Като се идва откъм морето, по
средата на целия остров имало равнина, за коя-
то се твърди, че била най-красивата от всички рав-
нини и особено плодородна. По средата на рав-
нината пък, на около петдесет стадия от краища-
та ѝ, се издигала планина, еднакво невисока от-
d всякъде. На нея живеел един от родените там в
началото от земята мъже на име Евенор заедно с
една жена Левкипа. Родила им се една-единстве-
на дъщеря Клейто. Когато момичето станало на
възраст за женене, майка му и баща му умрели.
Обхванат от желание, Посейдон се свързал с нея.
Хълма, на който тя живеела, той оградил здраво
и го отделил от останалата част кръгообразно, ка-
то направил кръгове море и земя, които се реду-
вали посменно един около друг от по-малки към
по-големи — два от земя и три от море, отстоящи
във всичките си точки на еднакво разстояние от
центъра на острова, като че ли ги определил с
e пергел, така че да стане недостъпен за хора —

тогава още нямало кораби и корабоплаване. Сам той уредил централния остров лесно — нали бил бог, — направил да избликнат от земята два извора, единият с топла, другият със студена вода, и земята да дава всякаква храна в достатъчно количество. Създал и отгледал пет пъти по два близнака момчета. Като разделил целия остров Атлантида на десет части, той дал на по-рано ро-
114 дения от първите двама близнаци майчиното му поселище и околовръстния дял, който бил най-обширен и най-добър, поставил го за цар на останалите, а пък тях направил князе, като на всеки дал власт над много хора и обширна територия. Дал имена на всички, а на най-стария, който бил и цар, това име, от което именно са получили названието си и целият остров, и морето, наречено Атлантическо, понеже на първия цар тогава име-
b то било Атлант (Атлас). На неговия по-малък близнак, който получил в дял крайните земи на острова по посока към Херакловите (Херкулесовите) стълбове срещу днешната област Гайдерика, наречена така според онова място в Атлантида, Посейдон дал име на гръцки Евмел, а на местния език Гадейрос, откъдето и названието Гадейрика. От втората двойка близнаци той нарекъл по-рано родения Амферес, а другия Еваймон,
c от третата по-старият получил името Мнезеас, а другият Автохтон, от четвъртата по-стария — Елазип, а другият — Местор, а при петата дал на първия името Азаес, а на втория Диапрепес[21]. Всички тези владетели, и те, и потомците им, в продължение на много поколения живеели, управлявайки и много други острови в тамошното море и освен това, както се казва и по-преди, простирайки властта си върху отсамните земи чак до Египет и Етрурия[22].

Богатствата на Атлантида

d И така от Атлант произлязъл многоброен и почитан род, цар ставал първородният, който винаги предавал царската власт на първородния от потомците си и така тя се запазвала в рода през много поколения. Те придобили такова богатство,

каквото не е имало в никои царски династии в ми-
налото, нито пък някога в бъдеще ще се натрупа.
Те били снабдени с всичко каквото могло да се
произведе в града и в цялата страна. Действител-
e но много нещо им идвало от външните им владе-
ния, но преобладаващата част от необходимото за
живота доставял самият остров. На първо място
всички видове изкопаеми в мините твърди и то-
пими метали[23] и металът, на който сега се знае
само името — орейхалк, а тогава освен името е
съществувал като вид, изкопаван от земята на
много места в острова, най-ценният след златото
между познатите тогава[24]. Всички материали, кои-
то гората доставя за работата на строителите, ос-
тровът ги давал в изобилие, както и достатъчно
за изхранването на питомните и дивите животни.
Дори слоновете там били в огромно количество,
защото храна имало богато както за другите жи-
вотни, които живеят по блатата, езерата и реките,
115 в планините и в равнините, така и за това живот-
но, което е най-огромно и най-много яде от всич-
ки. Освен това каквито благовония дава земята
някъде и сега — корени, треви, дървета, капещи
сокове и смоли било от цветя или от плодове, тя
ги давала и отглеждала отлично. И питомните пло-
дове и зърното, което ни служи за храна и от кое-
то си правим брашно — всичките му видове ние
b наричаме общо зърнени храни, — овощията, от
които правим питиета, ястия и мазила, и оня мъчно
съхраняем плод, който служи за забава и удовол-
ствие[25] и каквито приятни плодове предлагаме след
вечеря за успокояване след преяждане — всички
тях съществуващият тогава под слънцето свещен
остров раждал прекрасни, чудесни и в неограни-
чено количество[26].

c *Съоръжения*

Използувайки всички те-
зи блага на земята, ца-
рете построили храмове,
дворци, пристанища, морски арсенали и благоуст-
роили цялата останала страна, подреждайки вси-
чко по следния начин.

Най-напред прехвърлили мостове през кръго-
вете от море, които обикаляли старото майчино

поселище („метрополис“), и така прокарали път
навън и към двореца. Двореца те съградили още
в самото начало там, където било жилището на
бога и на предците им, като всеки цар го насле-
дявал от другия, украсявал го все повече и вина-
d ги гледал да надмине колкото може предшестве-
ника си, докато създали творение, поразяващо по-
гледа с величието и красотите си. Те прокопали
канал от морето до най-външния кръг от море
три плетра широк, сто стъпки дълбок и петдесет
стадия дълъг[27] и така създали достъп до него ка-
то в пристанище за идващите от голямото море
кораби, приготвяйки устие да могат да влизат и
най-големите кораби. Дори кръговете земя, които
e разделяли кръговете вода, те прокопали при мос-
товете, колкото да премине от един в друг воден
кръг една триера[28], отгоре им построили покрив,
така че плаването да става на закрито — ръбове-
те на землените кръгове се издигали на достатъч-
на височина над водната повърхност.

Най-големият от водните кръгове, в който про-
никвало морето през канала, бил широк три ста-
дия, а земленият кръг, който идвал след него, бил
със същата ширина. Двата следващи кръга, и вод-
ният, и земленият, били широки по два стадия
всеки. А водният кръг, който обикалял самия цен-
трален остров, бил широк един стадий. Островът
116 пък, на който се намирал дворецът, имал диаме-
тър от пет стадия. Острова оградили отвсякъде
с каменна стена, а също така и кръговете, както
и моста (той имал ширина един плетър) от две-
те му страни, като при мостовете, под които ми-
навало морето, построили от всички страни кули
и врати. Камъка извличали от периферията на
централния остров и от външния и вътрешния зе-
млист кръг; на цвят бил бял, черен и червен. Ка-
b то сечели камъка, същевременно правели и двой-
ни кухини за прибиране на кораби вътре в скала-
та, която образувала и техния покрив. Едни от
строежите правели от еднороден камък, а при дру-
ги съчетавали за забавление камъни с различен
цвят, като придавали на тази пъстрота естестве-
на красота. Цялата обиколка на стената около най-

външния кръг те покрили с мед, която налагали разтопена като мазило, вътрешната стена залели
c с калай, а стената около самия акропол — с орейхалк, който имал огнени отблясъци.

Дворецът, светилищата и другите постройки

Дворецът на акропола бил уреден по следния начин. На средата на акропола се издигал светия храм на Клейто и Посейдон, в който било забранено да се влиза, заобиколен със златна ограда. На това място в началото създали и родили рода на десетте царски династии. Там ежегодно владетелите от десетте дяла извършвали на всеки от тях подобаващи жертвоприношения. Имало и
d храм само на Посейдон, дълъг един стадий, широк три плетра, със съответна на тях височина, но с известен варварски вид. Целия храм покрили отвън със сребро освен акротерите, които покрили със злато. Вътре целият таван бил от слонова кост и украсен със злато, сребро и орейхалк, а всичко останало — стените, колоните, пода, покрили с орейхалк. В храма поставили златни статуи: богът бил представен прав да кара колесница с
e шест крилати коня и темето му достигало до тавана, а около него сто нереиди на делфини — тогавашните хора смятали, че са толкова[29]. Вътре имало и много други статуи, посветени от частни лица. Отвън около храма стояли златните статуи на всички жени на десетте царе и на всички царе, които са се родили от тези десет царе, и много други големи оброчни статуи, посветени от ца-
117 рете и частни лица от самия град и от тези външни градове, над които властвували. По големина и по изработка олтарът[30], разбира се, съответствувал на тази постройка, а дворецът подхождал както на големината на държавата, така и на устройството на храмовете.

Те използували изворите, този със студената и този с топлата вода, които били — и двата — извънредно изобилни и с вода чудна на вкус и по целебност, като ги оградили с постройки[31] и с под-
b ходящи за водите дървета, построили при тях също така басейни, едните открити, а другите с топ-

ла вода закрити за през зимата, отделно за ца-
рете, отделно за гражданите, отделно за жените,
други били за конете и за останалите впрегатни
животни, като всеки басейн бил уреден съответно
според предназначението му. Излишната вода от-
вели в свещената горичка на Посейдон, където по-
ради качествата на почвата растели най-различ-
ни дървета с удивителна красота и височина, и по
канали край мостовете към външните землени кръ-
c гове, където били съградени много храмове на
много богове, множество градини и множество гим-
назиони за мъже и манежи за коне, като послед-
ните били разположени отделно на всеки от кръ-
гообразните острови и един от тях, по средата на
по-големия остров, бил избран за хиподрум, с ши-
рина един стадий и с дължина да се заобиколи
при състезанията целият кръг. От двете страни на
d хиподрума били казармите на царските телохрани-
тели, обаче по-верните били разположени на по-
малкия кръг близо до акропола, а на тези, които
се отличавали измежду всички с верността си, би-
ли дадени помещения вътре в акропола около жи-
лищата на царете. Морските арсенали били пълни
с триери и с каквото било необходимо за екипи-
рането на триерите и всичко било подредено как-
то трябва.

А що се отнася до жилищата на царете, устрой-
ството било следното. Като се преминели външни-
те пристанища, които били три, започвала от мо-
e рето в кръг стена, отстояща отвсякъде на петдесет
стадия от най-големия кръг, който бил пригоден
за пристанище, и се сключвала при устието на ка-
нала при морето. Цялото това пространство било
гъсто застроено с къщи, а каналът и най-голямо-
то пристанище гъмжели от кораби и търговци,
дошли отвсякъде, и от това множество ден и нощ
се чувал всевъзможен говор и се вдигал всякакъв
шум и трясък.

Останалата част на страната

И така за града и за
древното поселище бе при-
помнено почти както то-
гава е било разказано. А
сега нека се опитаме да припомним каква е била
118 природата на останалата част от страната и как

е било устройството ѝ. Най-напред цялата област
се казва, че била извънредно висока и стръмна
откъм морето, но цялата равнина около града, коя-
то била самата тя оградена с планини, спускащи
се чак до морето, била гладка и равна, продълго-
вата, с дължина три хиляди стадия, а от морето
b нагоре средната ѝ част била широка две хиляди
стадия. Тази област на целия остров била обър-
ната на юг и защитена от северните ветрове. Ограж-
дащите я планини били възхвалявани, че надмина-
вали всички сегашни по брой, големина и красо-
та, в тях имало и много многолюдни села, реки,
езера и лъки, които давали достатъчна храна на
всички питомни и диви животни, и огромни гори
с разнообразни видове, които доставяли материал
за всички строежи и за всяко едно нещо.

c Тази равнина поради природата си и с грижа-
та на много царе в продължение на дълго време
била уредена по следния начин. Тя представлява-
ла, да повторя, продълговат четириъгълник, в по-
голямата си част праволинеен, а където тази фор-
ма се нарушавала, те я изправяли с канала, който
изкопали от всичките ѝ страни. Това, което се раз-
казва за неговата дълбочина, ширина и дължина,
е за невярване, че като дело на човешка ръка той
може да представлява такова нещо в сравнение с
другите строежи, но все пак трябва да кажем как-
вото сме чули. Бил издълбан на дълбочина един
d плетър, ширината му навсякъде била един стадий,
а дължината му около цялата равнина десет хи-
ляди стадия. Приемайки течащите от планините
реки и обикаляйки около равнината, той дости-
гал до двете страни на града и оттам се втичал в
морето. От горната част на този ров били изкопа-
ни в равнината прави канали приблизително по
сто стъпки, които се вливали пак в големия канал
e към морето; те отстояли един от друг на сто ста-
дия. За да докарват в града дървения материал
от планините и плодовете през различните сезо-
ни с кораби, те прокопали от тези канали плава-
телни артерии, които били кóси помежду си и спря-
мо града. Получавали реколта два пъти в годината-
та — през зимата използувайки дъждовете, пра-

щали от Зевс, а през лятото отвеждани от каналите водите, които земята давала.

Относно броя на мъжете от равнината, годни
119 за война, определено било всеки участък да достави по един военачалник, като големината на участъка била десет на десет стадия, а броят на всички участъци бил шейсет хиляди. От жителите пък по планините и от останалата територия се набирали безбройно голямо число мъже, които с оглед на местата и селата се разпределяли по тези участъци и към местните военачалници. В случай на война било определено военачалникът да доставя една шеста част от бойна колесница, така че да станат десет хиляди колесници, два коня с ездачите,
b чифт коне без колесница с един войник с малък щит, който може да слезе от коня и да се бие пеш, и с един ездач, който да кара и двата коня, двама хоплити, двама стрелци и двама прашкари, трима хвърлячи на камъни и трима хвърлячи на копия, четирима моряка за екипажа на хиляда и двеста кораба. Такава била военната организация в областта на самия цар, докато в останалите девет области била друга, но време би се изисквало да я изложим.

c Властите и длъжностите били организирани още в началото по следния начин. Всеки един от десетте царе управлявал в собствения си дял и имал власт в своята държава над хората и над по-голямата част от законите, като могъл да наказва и убива когото пожелаел. Но властта и отношенията помежду им се уреждали според предписанията на Посейдон, както изисквали традицията и надписът, издълбан от първите царе на
d орейхалковата плоча, която се намирала в храма на Посейдон в средата на острова. Там именно те се събирали веднъж на петата, веднъж на шестата година, като редували правилно четните и нечетните години. На тези събрания те се съвещавали за общите дела, разследвали дали някой не е сгрешил в нещо и съдели. Когато щели да съдят, те си давали преди това взаимно клетва по следния начин. В свещения участък около храма на Посейдон имало пуснати свободно бикове. Де-

сетте царе оставали сами и след като отправяли
молитва към бога да избере приятното нему жерт-
e вено животно, започвали лов с тояги и примки —
без всякакво желязно оръжие, и който бик хва-
нели, завеждали го при плочата и го заколвали
над нея, та кръвта да потече по надписа. На пло-
чата освен законите имало и клетва с големи про-
клятия срещу тези, които ги нарушават. След като
заколвали жертвата според своите закони и изга-
120 ряли всички части на бика, те напълвали един
кратер с кръв и поръсвали частица съсирена кръв
за всеки един от царете, а останалото поставяли
на огъня, като преди това очиствали плочата от
всички страни. След това, почерпвайки от кръв-
та в кратера със златни чаши и правейки възлия-
ние в огъня, се заклевали, че ще съдят според на-
писаните на плочата закони и ще накажат всеки,
който преди това ги е престъпил в нещо, и че, от
друга страна, няма доброволно да престъпват в
b бъдеще нищо от предписанията, че нито ще изда-
ват, нито ще изпълняват разпоредби, които не са
съобразени със законите на баща им. След като
всеки се заклевал за себе си и за рода си, пиел
от чашата и я поставял в храма на бога и свърш-
вал с яденето и с всичко друго необходимо и ко-
гато настъпвал мрак и жертвеният огън угаснел,
всички се обличали в най-красива тъмносиня ро-
ба и насядали на земята при клетвената пепел,
c през нощта, изгасили всяка светлина около храма,
те се подлагали на съд и съдели, ако някой от тях
е обвинявал другиго, че е престъпвал в нещо за-
коните. Свършили съда, когато съмвало, те напис-
вали присъдите на златна плоча и я посвещавали
като дар на бога заедно с дрехата си.

Съществували и много други отделни закони
за прерогативите на царете, но най-важните за-
дължения били да не вдигат никога оръжие един
срещу друг, но всички да си идват на помощ, в
случай че някой от тях в някой град предприемал
d да премахне царския род и като предците си об-
що да обсъждат решенията за война и за другите
дела, оставяйки върховната власт на рода на Ат-
лант, и никой цар да няма власт да наказва със

смърт никого от своя род, ако така не решат повече от половината от десетимата.

Упадъкът в Атлантида

Тази толкова голяма и с такъв характер сила, съществуваща тогава по онези места, богът вдигнал срещу тукашните пък места, както се предава, поради някаква такава причина.

e В продължение на много поколения, докато у тях била в достатъчна сила наследената от бога природа, царете се подчинявали на законите и били привързани към вроденото им божествено начало. Мислите им били истински и във всяко отношение големи, отнасяли се с разумна търпеливост към това, което винаги се случвало, и един към друг поради това, че гледали отгоре на всич-
121 ко освен на добродетелта и смятали имуществото за нещо маловажно и леко понасяли като някакъв товар купищата от злато и от другите имущества, не се подлъгвали поради богатството си да се опиват от разкош и да не са господари на себе си, но оставали трезви и ясно виждали, че всички тези неща се уголемяват от взаимното приятелство, съчетано с добродетелта, а загиват поради прекалено домогване към тях и поставянето им на почит, а заедно с тях загива и добродетелта. Поради този начин на мислене и докато продължавала да съществува божествена природа, всичко, което преди това изредихме, им се разраствало. Но когато наследеният от бога дял започнал да изчезва поради честото му
b смесване с голямо количество смъртен елемент и човешкият нрав да надделява, тогава те не могли повече да носят богатството си и започнали да постъпват непристойно и на способния да вижда те се показвали грозни, понеже погубвали най-красивото измежду най-ценното, а неспособните да виждат в какво се състои истинският щастлив живот започнали най-много да ги смятат за прекрасни и щастливи тогава именно, когато те били изпълнени с несправедлива алчност и мощ. А богът на боговете Зевс, който царува чрез законност, понеже може да разбира тези неща, за които говорим, като разбрал, че един приличен род е изпаднал в жалко състояние, поискал да ги накаже, за да се вразумят

и станат по-благопристойни. Събрал боговете в най-почитаното им жилище, което е разположено в средата на цялата Вселена и откъдето се вижда всичко, което взема участие в сътворяването — та като ги събрал, казал: ...

(Продължението липсва)

БЕЛЕЖКИ

Диалозите, включени в настоящия четвърти том от съчиненията на Платон, се отнасят към третия, т. нар. зрял период в творчеството на философа. В този период се обособява една първа, вече публикувана във втори и трети том група — „Федон“, „Пирът“, „Федър“ и „Държавата“. Сега представяните седем диалога — „Парменид“, „Теетет“, „Софистът“, „Държавникът“, „Филеб“, „Тимей“ и „Критий“, образуват втората, вероятно следваща по време група. Предполага се, че са създадени в шейсетте години на IV в. пр. н. е.

И в случая читателят трябва да има предвид, че подредбата на диалозите в тома не означава действителния ред на тяхното създаване. Докато някои отношения са ясни — че „Филеб“ е създаден след „Софистът“, щом като го цитира, и по същата причина „Софистът“ след „Теетет“, а „Държавникът“ след „Софистът“, други отношения само се предугаждат — че „Тимей“ и „Критий“ са създадени най-късно, може би дори в късния период на петдесетте години на IV в. пр. н. е., когато Платон пише „Законите“. Най-голяма трудност при подреждането създава „Парменид“. В случая поставихме диалога на първо място, следвайки аргументите на А. Диес, издателя на „Парменид“, „Теетет“ и „Софистът“, във френското издание на Платон.

Коментарите и бележките към отделните диалози са изпълнени от съответните преводачи. Всички текстове, включени в тома, се превеждат за пръв път на български.

Настоящият превод е изпълнен по изданията Platon. œuvres complètes. T. VIII, 1, 2, 3. Texte établi et traduit par A. Diès, T. X. Texte établi et traduit par A. Rivaud. Paris, „Les belles lettres“. 1923—1925; Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, t. I—II. Oxonii s. a.

Парменид

Диалогът „Парменид“ е несъмнено най-значимото философско произведение на Платон. Дълбочината и сериозността на съдържанието, изтънчеността на диалектическите разсъждения, дисциплинираността на аргументацията, съчетана с решителността на духовния порив към последните основания на съществуващото — всичко това превръща Платоновия диалог в едно от най-забележителните творения на европейската философия изобщо. И ако твърдението, че цялата европейска философия не е нищо друго освен коментар под линия към „Парменид“ (Е. Вилер), не е нищо повече от остроумна метафора, то ние трябва да приемем напълно сериозно думите на Лосев, че онзи, който не е разбрал Платоновия „Парменид“, не може да смята, че е изучил гръцката философия.

Впрочем диалогът поставя множество проблеми пред изследователите. Ако днес вече никой не се съмнява в автентичността му, то по въпроса за датировката на това съчинение мненията са различни. Обикновено то се отнася към средата на 70-те години на IV в. пр. н. е., т. е. към „зрелия“ период на Платоновото философстване.

Самият разговор е поставен — по обичая на Платон — в изцяло условни рамки. Преди всичко времето на действието е отнесено далеч назад, в годините, когато Сократ е още много млад, а Парменид е на пределна възраст (около 449 г. пр. н. е.). Условността на ситуацията се подсилва и от обстоятелството, че събитието е опосредено от няколко разказа: Кефал преразказва разказа на Антифонт, който от своя страна представлява преразказ на разказаното от Питодор за отдавнашната среща на Парменид, Зенон и Сократ. Твърде възможно е подобно изграждане на чисто условна ситуация да цели съзнателното релативизиране на поднесените в писмен вид важни философски тези предвид убеждението на мислителя, че най-дълбокото философско съдържание може да бъде поверено не на писменото, а само на устното слово.

Действуващите лица в диалога са елейският философ Парменид, представен като „твърде стар и напълно побелял, ала красив и благороден на вид, на възраст малко след шестдесет и петте“; неговият съгражданин и ученик Зенон (490—430 г. пр. н. е.); съвсем младият, вероятно шестнадесетгодишен Сократ; Аристотел, един от тридесетте тирани (който не бива да се смесва със знаменития философ от Стагира, роден много след времето, когато протича действието на диалога); богатият атинянин и любител на философията Питодор, в чийто дом се провежда беседата, и Антифонт, доведен брат на самия Платон. Самата ситуация е характерна за начина, по който са се водили философски беседи в Елада: знаменитите философи използуват някакъв повод (Панатенеите), за да се срещнат с любители на мъдростта в частен дом и да обсъдят в дружеска беседа идеите, изложени в написаното от тях съчинение. В случая Зенон чете собственото си съчинение, в което доказва — със средствата на т. нар. негативна диалектика — основния елейски тезис: че съществува само единното и неподвижно битие, докато множествеността и движението не съществуват. Прочетеният текст възбужда устна беседа отначало между Сократ, Зенон и Парменид, а после между Парменид и Аристотел. Редица изследо-

ватели обръщат внимание върху фактическата редукция на диалогичния принцип до чисто стилистичен прийом особено във втората част на произведението, където Аристотел се задоволява просто да потвърждава казаното от Парменид, без да се стреми да е действителен партньор в беседата. Тъкмо това придава на Платоновото произведение по-скоро вида на трактат, „насечен" от одобрителните възклицания на напълно пасивния слушател. И все пак — струва ми се — диалогичността присъствува осезаемо и в „Парменид". Само че тук тя се носи не толкова от формата, колкото от съдържанието на философската рефлексия — от смисловото противопоставяне на гледните точки, от непрестанното променяне на перспективата в усилието да се постигне пределното основание на битието. Диалогичното напрежение в „Парменид" е — с други думи — не напрежението на разменяните между събеседниците словесни реплики, а истинското дълбинно напрежение на духа, насочен към фундаменталните определения на съществуващото.

Композицията на диалога е класически ясна. След едно встъпление, описващо ситуационната рамка на беседата (126а—127d), и след краткото представяне на елейския тезис за единното битие (128а—е) започва истинската беседа, която е отчетливо разделена на две части с кратка интермедия помежду им. Но тъкмо тук възниква големият въпрос за съдържателното единство на диалога, за смисловата връзка между първата (129b—135b) и втората (135d—166с) част. Защото, ако отначало се говори за отношението между идеите и причастните на тях сетивни вещи, то след това се въвеждат две съвършено нови понятия — „единното" и „другото", — които при това се включват в някаква като че ли напълно безсъдържателна логическа игра (137b).

Разрешаването на този въпрос предполага внимателен и задълбочен анализ на текста и — разбира се — удачно контекстуално ситуиране на разсъжденията в „Парменид". Тук естествено можем да посочим само най-общите съображения във връзка с интерпретацията на Платоновия диалог.

И така първата част на „Парменид" представя критичната аргументация срещу един възлов, противопоставящ абстрактно идеите на сетивните вещи. Общият смисъл на тази аргументация е, че абсолютното противопоставяне на идеалния и сетивния космос обезсмисля самата концепция за идеите, защото в такъв случай идеите не биха могли да бъдат нито онтологическите основания на сетивните вещи, нито познавателните принципи, правещи възможно смисловото постигане на телесния свят, нито пък биха могли да изградят — от самите себе си — един завършен и самодостатъчен космос.

Срещу кого е насочена тази критика? В литературата съществуват две принципни решения. Според първото диалогът „Парменид" представлява „самокритика" на Платон, самокритична рефлексия върху „класическата" теория за двата свята, ознаменуваща било отказа на атинския философ от самия възглед за идеите, било съществената трансформация на този възглед по посока на диалектико-етиологическото схващане за умопостигаемите същности. Коректността на това допускане — както се вижда — зависи изцяло от предпоставката, че някога преди (във „Федон", „Пир" или в другите диалози от „класическия" период) самият Платон

е поддържал дуалистичния възглед за отделното съществуване на двата свята, игнорирайки или подценявайки въпроса за причастността на вещите към идеите. В случай обаче, че съумеем да докажем принципната диалектичност на изначалния замисъл на философа (а тъкмо това ми се струва не само възможно, но и безусловно необходимо), то ясно е, че за никаква „самокритика“ в случая не може да става и дума.

Но срещу кого е насочена тогава критиката? Сведенията, с които разполагаме, ни позволяват — за жалост — да отговорим само хипотетично на този въпрос. Според някои изследователи (Шлайермахер, Целер, Бониц, Лосев) действителният адресат на критиката е Мегарската школа с нейното, близко до елейското, учение за единното. Други автори (Бърнит, Тейлър), опирайки се на едно изказване на Прокъл, търсят адептите на критикувания възглед в средите на „италийските питагорейци“. Най-сетне според трети (Наторп) диалогът „Парменид“ представлява отглас на вътрешноакадемическите дискусии и следователно критиката в него е насочена срещу неправилната интерпретация на Платоновия възглед от страна на някои от учениците на атинския философ. Аз съм склонен да поддържам това последно допускане. Нещо повече, струва ми се, че бих могъл да назова по име един от членовете на Академията, защитавал — в противовес на изящното диалектическо построение на основателя на школата — грубонатуралистичния възглед за възникването на сетивните вещи чрез „смесване“ на идеите с веществото: един възглед, който по същество напълно тривиализира тезата за диалектическата отделеност-и-съотнесеност между двете димензионални равнища на съществуващото. Става дума за известния астроном, геометър, лекар и законодател Евдокс от Книд, ученик на питагорееца Архит Тарентски (не затова ли Прокъл споменава „италийските питагорейци“?), който двукратно посещавал Академията, а по време на двегодишното отсъствие на Платон (367—366 г.) дори бил неин схоларх. Тази хипотеза (която естествено се нуждае от подробно обосноваване другаде) позволява да се решат редица проблеми на интерпретацията на Платоновия диалог: да се проследи напр. генезисът на дуалистичната алтернатива на Платоновото диалектико-монистично учение за идеите (свързан с влиянието она питагорейския дуализъм) или да се обясни странното съвпадение между критичната първа част на „Парменид“ и Аристотеловата аргументация срещу „привържениците на идеите“ в книга алфа на „Метафизика“ (което може да се интерпретира именно в контекста на вътрешноакадемическата „борба на мнения“).

Оспорвайки отделното съществуване на двата свята, събеседниците, разбира се, нямат никакво намерение да се откажат от възгледа за самостойното съществуване на идеите, доколкото отказът от идеите би направил невъзможно изобщо знанието (135b—c). Във втората част на диалога разговорът преминава на друго онтологическо равнище — на равнището на *принципите* както на идеалния, така и на сетивния космос, единното и другото. Парменид предлага определен план, който позволява да се разкрие природата на единното и другото чрез последователното им разглеждане както безотносително едно спрямо друго, така и в тяхната взаимна съотнесеност. Получават се осем хипотези:

Първа хипотеза (137c—142a): При абсолютно полагане на

единното, т. е. при разглеждането му само́ по себе си, безотносително на всички негови смислови връзки, единното може да бъде определено само чисто негативно — като абсолютна лишеност от каквито и да било характеристики. Това е така, защото всеки опит да бъде то описано посредством някакво позитивно определение би разрушил неговото единство и би го превърнал в две (едно-и-тъждествено, едно-и-вечно, едно-и-битие и т. н.), т. е. в много. Същностният извод от първата хипотеза е, че единното не може да съществува като битие, че то е в някакъв смисъл не-битие (141e).

Втора хипотеза (142b—157b): При относително полагане на единното, т. е. при разглеждането му в неговата съотнесеност с другото (или с другите — гръцкият термин е в множествено число, ta álla), единното се оказва абсолютно изпълнено с всевъзможни, при това взаимно противоположни битийни характеристики. Достатъчно е да приемем, че „единното съществува", т. е. че „единното е битие", и ние ще сме в състояние да му припишем всички мислими характеристики: единство-и-множественост, ограниченост-и-безграничност, движение-и-покой, тъждество-и-различие и т. н. По този начин, ако в първата хипотеза единното бе третирано като чисто нищо, като безусловно небитие, то сега то се разкрива като всеизчерпващата тоталност на съществуващото, като абсолютно свръх-битие.

Така първите две хипотези представят — според мен — системосъграждащия принцип на Платоновото учение: единното като свръхбитийното праоснование на всяко битие и на всяко знание. Наистина първопринципът на съществуващото може да бъде описан само по този апоретичен начин: като *принцип* на битието и знанието единното стои отвъд всяко битие и отвъд всяко знание и поради това не може да носи никакви битийни и познавателни характеристики; като принцип *на битието и знанието* то трябва да носи в себе си абсолютната пълнота на битийните и познавателните характеристики. Не може да се смята за случайност, че Платон разполага тези две хипотези именно в средата (включително и в геометрически смисъл) на диалога, в онова смислово уплътнено пространство на текста, което Вилер нарича „омфалос"* и което в зрелите и късните диалози е средоточие на водещата *философска* идея.

Трета хипотеза (157b—159b): При относително полагане на единното за другото следва, че то, от една страна, ще бъде неединно (защото е *другото* на единното), но, от друга, все пак ще бъде в някакъв смисъл единно (защото, бидейки съотнесено с единното, то ще му е *причастно).* Но тази формула позволява другото спрямо съществуващото единно да бъде характеризирано също като някаква особена битийна пълнота, като някаква изчерпателност на битийни характеристики, като *всичко съществуващо.*

Четвърта хипотеза (159b—160b): Ако обаче отново положим единното в абсолютен смисъл, т. е. в неговата отделеност от другото, то за последното следва, че като непричастно по никакъв начин на единното то не може да бъде нито едно, нито много (за-

* Така се нарича уплътнената и следователно най-здравата част на гръцкия щит.

щото самата множественост предполага единството) и че то следователно не може да носи каквито и да било позитивни определения. Казано на езика не на спекулативната „логическа игра“, а на напълно сериозната метафизическа конструкция, невкорененото в свръхсъществуващото единно друго е чисто и безусловно небитие.

Останалите четири хипотези проследяват изводите за единното и другото при отричане на самото единно.

Пета хипотеза (160b—163b): Ако единното се отрича в относителен смисъл, т. е. ако ние говорим за него като за несъществуващо *по отношение на другото,* то самата съотнесеност вече въвежда една позитивна характеристика, различието, а с това открива и изобщо възможността за въвеждане на всички битийни определения изобщо, включително и определението „съществуващо“, налагащо се от това, че ние все пак го утвърждаваме като несъществуващо.

Шеста хипотеза (163b—164b): При абсолютно отрицание на единното, т. е. при безусловното отричане на всички негови връзки и отношения, следва, че самото единно не може да е носител на каквито и да било позитивни определения.

Седма хипотеза (164b—165е): И отново при относително отрицание на единното: когато *съотнасяме* другото с несъществуващото единно, ние най-нàпред приписваме на самото друго някакво съществуване (защото говорим за него и го мислим), което обаче е квазисъществуването на неорганизираната в единство множественост, на хаотичната смесеност и безредното взаимопрехождане едно в друго на всички мислими битийни определения. Онтологическата нерегламентираност на това друго е такава, че ние нямаме право да му приписваме категорично дори отрицателните характеристики „безпределност“, „преходност“, „неуловимост“ и т. н.

Осма хипотеза (165е—166с): Накрая при абсолютно отрицание на единното другото също не може да съществува по никакъв начин, доколкото то е лишено дори от битиепораждащата съотнесеност с несъществуващото единно.

Диалогът завършва с думите на Парменид, че „ако не съществува единното, нищо не съществува“.

И така диалогът „Парменид“ представлява сериозно и дълбоко диалектическо размишление върху природата на първоначалото на всичко съществуващо, върху единното като смислово-битиен праизточник на космоса. Изводът на Платон (наистина даден не експлицитно, а имплицитно) гласи, че всяко битие и всеки смисъл се задават от отнесеността на съществуващото към единното като свръхбитиен, т. е. определен едновременно чисто негативно и абсолютно позитивно принцип. С това диалогът „Парменид“ става един от най-важните източници за разбиране на Платоновата хенология (учение за единното), представена отчасти в „Държавата“ и „Тимей“ и обстойно обсъждана в т. нар. „неписани учения“.

С това се прояснява и съдържателното единство на диалога. В първата част се посочва невъзможността от приемането на отделното съществуване на двата свята — този на идеите и този на вещите. Но се отклонява и отхвърлянето на идеите, доколкото това би обезсмислило и самото знание. Във втората част единството на света се гарантира посредством утвърждаването на универсалния първопринцип, единното, което се манифестира във всичко

съществуващо, абсолютно превъзхождайки го по битие и смисъл.

[1] *Клазомена* — град в Мала Азия, родното място на Анаксагор.
[2] Тук в текста думата „философи" е употребена в първоначалното си значение — „хора, обичащи мъдростта".
[3] *Мелита* — атически дем.
[4] *Великите Панатенеи* — вж. бел. 12 към „Евтифрон" (т. 1).
[5] *Керамейкос* — атинско предградие.
[6] Този Аристотел става по-късно един от тридесетте тирани.
[7] Сократ прави намек за приписваната (срв. 127b) на Парменид и Зенон любовна връзка. Срв. и у Диоген Лаерций, IX 5, 25.
[8] Зенон си поставя за цел да докаже тезата на своя учител за съществуването единствено на единното битие „от противното", т. е. доказвайки невъзможността да мислим разумно множествеността и движението. Всеки опит за утвърждаване на множествеността и движението води до непреодолими трудности, до т. нар. „апории". В едно недостигнало до нас съчинение Аристотел нарича Зенон „основател на диалектиката" (вж. Диоген Лаерций, VIII 2, 57; IX 5, 25). Това е т. нар. „негативна диалектика", при която истинността на едно положение (А) се доказва чрез неистинността на противоположното нему (не-А).
[9] *Лаконските кучета* били високо ценени заради изключителния им нюх и упоритостта при преследването на дивеча.
[10] Този аргумент срещу абстрактното противопоставяне на идеи и вещи се среща по-късно и у Аристотел (Met. Т. 9, 990b 18) и носи името „трети човек". Смисълът му е следният: за да съществува някаква съотнесеност между „емпиричния" конкретен човек и идеята за човека, те трябва да бъдат причастни на някаква друга, по-обща идея („третият човек"); от своя страна тази нова връзка трябва да бъде регламентирана на нивото на нещо още по-общо и така до безкрайност. Доколкото за елинското мислене редукцията до безкрайност е непременно показател за логическа некоректност, то аргументът „трети човек" доказва невъзможността за абстрактно противопоставяне на идеите и сетивните вещи.
[11] Това разсъждение на Парменид преутвърждава прочутия тезис на елейския философ (фрг. В 3, Дилс-Кранц) за тъждеството на мисленето и битието.
[12] В това изречение един до друг са употребени двата термина, обозначаващи в платонизма истинното битие — „ейдос" и „идея". Въпреки опитите на някои автори (например още Сенека в 58 писмо или средновековни философи като Жилбер от Поатие и т. н.) да установят някакво различие в съдържанието и обема на двете понятия по-новите изследвания (К. Ритер, Лосев и др.) убедително показаха, че Платон употребява двете думи като синоними.
[13] За това, че само малцина са достойни да им бъде разкрито найсъкровеното философско съдържание, Платон говори и в VII писмо. За своеобразната езотеричност на Платоновото философстване изобщо през последните години подробно пишат тюбингенските учени Ханс-Йоахим Кремер и Конрад Гайзер. Срв. също и моята работа „Неписаното учение" на Платон, С., 1984.
[14] *Ибик* — поет от VI в., живял във Велика Гърция (Южна Италия).
[15] Мястото е трудно за разбиране и превод, а и граматически е дву-

смислено. Все пак, струва ми се, чрез смяната на падежа Платон намеква за онтологическата субординираност на битието по отношение на — свръхбитийното! — единно. При все това в тълкуването на този пасаж ние би трябвало да сме достатъчно предпазливи и да не забравяме внушението на автора, че тук става дума само за една „логическа игра“, поради което и словесните „знаци“ следва да се схващат само условно.

[16] Понятието „изведнъж“ бележи мига на смислово-битийното разгръщане на единното към множествеността на идеите, душите и вещите, както и мига на синоптичното „свиване“ на многообразния свят в абсолютната, вътрешнонеразчленена пълнота на първоосновата. Много важно е да разберем, че тук не става дума за темпорално, а именно за онтологическо прехождане и в този смисъл „изведнъж“ не е равнозначно на „сега“ като точката на прехождане от минало към бъдеще именно във времето. Че този термин не може по принцип да обозначава някакъв темпорален сегмент, следва и от обстоятелството, че тук се описва битийно взаимодействие, докато времето — както показва „Тимей“ (37 с сл.) — възниква заедно със сетивния космос и поради това характеризира не битието, а света на ставането.

[17] Определянето на сетивния свят като „различна от ейдоса природа“ е симптоматичен за Платоновия подход към двете сфери на съществуващото изобщо. В този подход акцентът пада в еднаква степен върху трансцендентността и иманентността на идеалния космос спрямо видимия свят, който не е нищо друго освен негова инобитийна модификация, негово „друго“, конститутивната граница на самия архетипичен битиен слой.

Теетет

Като се изключат „Държавата“ и „Законите“, „Теетет“ е най-пространният диалог на Платон. Отнася се към по-късните произведения на философа, създадени след „Пирът“, „Федър“ и „Държавата“. Проблематиката допуска да се заключи, че диалогът е свързан по време с „Парменид“ и „Софистът“ независимо от споровете дали „Теетет“ или „Парменид“ са първи в тази тройка. Разбира се, тематичните връзки не са сигурен аргумент, когато се определя хронологията на диалозите — „Теетет“ е апоретичен като ранните диалози на Платон. И все пак в диалога е налице известна опора за по-сигурно хронологизиране. В пролога е спомената една битка, която може да се отнесе към 369 г. пр. н. е. и от тази дата да се направи terminus post quem за времето на създаването или публикуването на „Теетет“. Този terminus се поддържа и от намека за т. нар. царски панегирици на Изократ (174d—175a), най-ранният от които „Евагор“ е създаден в 370 г. пр. н. е. И тъй написването или окончателното редактиране на диалога се поставя между 369 и 367 г. пр. н. е., т. е. преди второто пътуване на Платон до Сицилия. Според някои изследователи песимистичното настроение на диалога свидетелствувало за времето след това пътуване. Както и при другите диалози, хронологията в случая остава неуточнена не само защото липсват достатъчно

данни. Тяхната липса е, така да се каже, причинена от принципната липса на усещане за актуалност в епохата на атическата класика. Затова именно Платоновите диалози само донякъде могат да се наредят в линейна схема и само донякъде може да се улови по този път някакво развитие на възгледите на философа. Иначе всеки диалог се стреми да излезе извън актуалното време и да се държи не като част и етап, а като цялата възможна философия.

В своя коментар (Платон, Сочинения, т. 2, с. 550 сл.) А. Ф. Лосев определя „Теетет" като критически диалог, в който Платон подлага на критика сенсуалистичните теории за познанието от миналото и своето време, като прави това аналитично с логически средства и за пръв път толкова последователно. Пред науката стои трудният въпрос, дали философът преценява нечия цялостна позиция. Според някои става дума за учението на Протагор, според други за Антистен, според трети на Аристип и киренайците. Заключенията се основават на догадки, тъй като и в самия „Теетет" позоваванията са малко — споменава се предимно Протагор. Не могат да се правят и сравнения, след като от съчиненията на изброените мислители са оцелели само фрагменти. Внимателното вчитане в диалога убеждава, че Платон не говори за сенсуализма на един определен философ, а свързва като обща тенденция философстването на мнозина. По всяка вероятност в „Теетет" се експлицира и построява критически сенсуализмът на онова време. Прокараните връзки между софистите, Антистен и киренайците може би се правят тук за пръв път. Навярно в диалога са налице цитати и добри резюмета на чужди изложения — например „Защитата на Протагор" (166a—168c). Вероятни са предположенията, че срещу „Истината" на Протагор Платон използува еристически аргументи от едноименната книга на Антистен, докато други аргументи имат паралели у Демокрит, също критикувал Протагор. Намират се източниците и на сравняването на паметта с восък — Демокрит и Хипократ. Различаването на познаваема сричка и непознаваема буква принадлежи сигурно на Антистен или на философ от Мегарската школа. Но, вижда се, в условията на несвикналата с книгата все още устна култура на класиката източниците не се цитират, продължава да е важна не оригиналността на авторовото изказване, а текстът и това, което се постига чрез него. Това не пречи „Теетет" да съдържа дълбока и вярна картина на елинския сенсуализъм до IV в. пр. н. е.

В постройката на диалога по оригинален начин са свързани два основни типа на конструиране на диалогичния разказ в зрелите произведения на Платон — по-честият: преразказване на действителен диалог от участник или посредник („Федон", „Пирът", „Парменид"), и по-редкият: прочитане със или без коментар на монологично слово („Менексен", словото за любовта на Лизий във „Федър"). В „Теетет" Евклид и Терпсион слушат записания от Евклид диалог между Сократ, Теодор и Теетет.. Така по думите на Евклид (143b) слушателят нямало да се обърква от вметваните реплики на разказвача. С премахването на преразказа, на прехода от действителния диалог към по-късното му предаване на реални слушатели Платон сам сочи пътя на превръщането на живия диалог за определен малък кръг участници и слушатели в писана творба, която може да бъде четена от мнозина. Това е нещо по-

вече от оригинална постройка — става дума за колебание около формата на диалога, свидетелствуващо за налагането на писаното и четенето от мнозина слово, за това, което наричаме книга.

Участниците в диалога пролог (142a—143c) са двама. *Евклид* е известният основател на Мегарската философска школа, ученик на Сократ, присъствувал според „Федон" на неговата кончина в атинския затвор. След това трагично събитие именно Евклид поканва Сократовите ученици (включително и Платон) в Мегара, където те се спасяват от демократическата реакция след процеса. За събеседника на Евклид *Терпсион* не знаем нищо, освен че също е от Мегара и че също е присъствувал на Сократовата кончина. Обстоятелствата на разговора звучат достоверно. Евклид и Терпсион се срещат в Мегара непосредствено след битката между атинско-спартанската коалиция и тиванската войска на Истъма в 369 г. пр. н. е., епизод от дългогодишната Коринтска война. Евклид попада на носения към Атина ранен и болен Теетет и това е поводът да стане дума за записания от Евклид разговор между Сократ, Теодор и Теетет. Терпсион желае да чуе записа и двамата се отправят към дома на Евклид.

Същинският диалог (143d—210d) протича непосредствено преди процеса срещу Сократ в 399 г. пр. н. е., трийсетина години преди беседата в пролога. Мястото е обичайно — атински гимназий. Това, както и началните обстоятелства — приближаването на Теетет и другарите му, а и началото на разговора като един вид проверка на душата на младежа напомнят за „Хармид". Разликата е, че тук експозицията е по-кратка, а тонът по-аналитичен, което отговаря на възрастта на Сократ — в „Теетет" той е вече старец. Двамата останали участници в беседата са действителни лица. *Теодор* от Кирена, връстник и приятел на Сократ, както и на Протагор, е известен математик, преподавал в родния си град. Изоставил абстрактната диалектика, както се казва и в „Теетет", той се отдал изцяло на математиката. Източниците го свързват с питагорейската математика и изобщо с питагорейството. Смята се, че Платон го е посещавал в Кирена. За *Теетет*, който е атинянин според посоченото в диалога, наречен на негово име, се предполага, че по времето на беседата е на 16 години. Ученик на Теодор, той става известен математик. Преподава математика в Хераклея Понтийска, а според едно свидетелство също и в Академията на Платон. Приписва му се конструирането на петте правилни многоъгълника или поне на два от тях. Като се смята за един от бащите на теорията на ирационалните числа и на стереометрията, според някои съвременни предположения върху негови съчинения лягат десетата и тринадесетата книга на „Елементите" на александрийския математик Евклид (IV—III в. пр. н. е.). Съществен в случая е направеният паралел между външния вид на Сократ и Теетет — и двамата чипоноси и грозновати. Така един вид се загатва за бъдещото развитие на този Сократ в млада възраст. И може би неслучайно Теетет се различава от младежите красавци в ранните Платонови диалози — Хармид и Лизис, след като в диалога само се намеква за обичайната по-рано хомоеротика. В „Теетет" този образ на философското педагогическо общуване е заменен с нов оригинален житейски образец — Сократовото диалектическо изкуство се представя като един вид акушерство, дава-

що живот на ценното в душата на младежа събеседник. Образът е набелязан отдавна („Държавата“, „Пирът“, „Федър“), но пълна разработка той получава тук (148е—151d). Така че „Теетет“ продължава зрелите диалози с намирането на съответен житейски образ за идеята, че философията е практически акт на пораждане на истинен смисъл от душата и за душата, която се формира — т. е. нещо активно, а не просто пасивно постигане на знание.

В съответствие с тази активност на философстването, за което беседата е естествена, а не условна форма, при цялата си определеност в случая темата на диалога остава все пак подвижна. В „Теетет“ се обсъжда проблемът за знанието. Но това става повод да се критикува сенсуалистичната гносеология и изобщо да се изследва определимостта на едно понятие. Така че зад темата за знанието в „Теетет“ просветва като един вид скрита тема определимостта. Напластяването на тема върху тема, характерно за Платоновото философстване, следва преди всичко от факта, че в диалозите не се философствува с понятия, уговорени и откъснати от живата реч, а с думи, които, обсъждани като понятия, продължават да носят всекидневния си смисъл и пазят своята многозначност. Това пазене на свой ред става причина да се пораждат в хода на разглеждането все нови и нови семантични проблеми. Платоновото философстване е жива игра със смисъла на една жива реч, обсъждане на нейните смислови възможности, ставащо не отвън, а отвътре — посредством същата реч. Този обсъждащ себе си език, субект и обект едновре́менно, като повдига живи семантични въпроси, дава на Платоновите диалози израза на нещо ставащо в момента. За съжаление преводът не може да предаде адекватно този израз, най-вече поради естественото отместване на многозначността, а оттук и на проблемите около обсъжданото в оригинала понятие. Така epistéme, което предаваме на български със „знание“, на старогръцки означава „наука“ повече, отколкото българското „знание“. Aísthesis, което изразихме с „усещане“, означава още „възприятие“ и дори „представа“. За превода на dóxa се спряхме предимно на „мнение“, за да отговорим на една традиция, но думата означава „преценка“ и също „възглед“. Но най-многолика и затова неузнаваема стана на български старогръцката дума lógos. В превода ѝ съответствуват — слово, дума, смисъл, теза, аргумент, обяснение, обяснение на смисъла и беседа. С известно преувеличение може да се каже, че както тягата към експлициране на смисъла на lógos поражда третия раздел на „Теетет“, така изобщо Платоновото творчество ни се представя като постоянно затихващо и подемано обсъждане на смисъла на думи. Това затихване и подемане е основата на разговарянето по същество в диалозите на Платон. На границата между едното и другото се развиват прекрасните интермедии, почивките, вклинявания на друг тип слово — често монологично, което служи като контрапункт на словото диалог. Този музикален похват е налице в „Теетет“ — дългата реплика на Сократ за акушерското изкуство, речта апология на Протагор, разговорът в дълги реплики за философа и оратора (172с—176b), кратката интермедия за Парменид (183с—184а).

И все пак контрапунктът тук не е така разгърнат както в „Пирът“ и „Федър“. „Теетет“ е методическо произведение, в което по-

нятията се определят аналитично. Формулите се следват или изоставят, липсват разгърнати митове, сравнението на човешката памет с гълъбарник (197b сл.) е ясно методическо средство. Един от изразите на аналитизма в този диалог е ясната линейна постройка. След експозицията на същинския диалог, която се занимава с портрета на Теетет, се повдига въпросът за знанието и неговото определяне. Един пример за несъизмеримите отсечки и пасажът за Сократовото акушерско изкуство завършват увода на диалога (143d—151a). Първата част (151e—187b) се занимава с първото определение, дадено от Теетет — знанието е усещане. Частта е сложно, но линейно устроена: с експозиция, в която се свързват тезата на Протагор „човекът е мярка на всички неща", тезата на Хераклит, че всичко е в състояние на ставане, и тезата за пълната относителност на знанието; следва пространна критическа партия в четири акта, които отхвърлят формулираните тези и преди всичко определението, че знанието е усещане. Втората част на диалога (187a—201c) се занимава с второто определение, дадено от Теетет — знанието е истинно мнение. Първият проблем е възможността за лъжливо мнение. На второ място с два основни примера за паметта — восъчен къс и гълъбарник, се доказва, че е възможно да има истинно мнение без знание, от което следва, че знанието не е истинно мнение. Третата част (201c—210b) се занимава с третото определение, дадено от Теетет — знанието е истинно мнение с обяснение на смисъла. В първата партия на частта се отхвърля аргумент вероятно на Антистен за отношението на елемент, цяло и смисъл, след което във втората партия се разглеждат едно след друго три значения на „обяснение на смисъла" (lógos), за да се достигне до тавтологичното определение, че знанието е правилно мнение със знание, и до обявяването на апоретичния резултат на цялата беседа.

Несъразмерно голямата първа част на диалога (36 стр. в оригиналното ренесансово издание срещу 14 стр. на втората и 9 стр. на третата част) е дало повод на съвременни учени за хипотезата, че „Теетет" е незавършен и че втората и третата част са по-късно добавена скица, останала неразработена. Срещу хипотезата се привежда фактът, че интермедията за философа и оратора е точно в средата на произведението, което явно свидетелствува за завършване, изпълнено от автора. В полза на тази теза се добавя, че дължината на частите се определя от проблематиката, както и че е редно да приемаме диалозите такива, каквито са. Може да се добави и следното — в условията на онази култура, все още несвикнала със затворения в книга текст за четене, завършването не е така задължителен акт, какъвто ще бъде в условията на по-късната книжна култура.

[1] Вж. коментара по-горе.
[2] *Ерин* — местност край Елевзин в Атика.
[3] Това съчетание на качества у младия Теетет съвпада с портрета на философа, развит от Платон в „Държавата" (504 c—d). Така че Теетет не е само физическо, но и духовно превъплъщение на своя събеседник Сократ.
[4] *Сунион* — в южната част на Атика, морски нос с останки от голям храм, вероятно на Посейдон.

[5] Един вид музикална теория, в случая хармонията се смята и за математически предмет.
[6] Става дума за детска игра, при която сбъркалият възсяда магаре.
[7] Става дума за другар на Теетет, съименник на Сократ, който присъствува, без да взема участие в разговора, също и в „Софистът" (срв. 218b), и е участник в „Държавникът".
[8] С „особен вид стойност" предаваме стгр. dýnamis, което като математически термин има и значенията „квадрат", „квадратен корен" и „страна на квадрат". Същата дума се използува и в началото на горния откъс за „четириъгълник" — 147d. Пасажът е много коментиран и между другото се използува от историците на математиката като опора за твърдението, че Теетет е един от бащите на теорията на ирационалните числа. Вж. и бел. 13 към „Държавникът" в този том.
[9] Богинята на лова *Артемида* има и функцията да помага при раждането, което я сближава с божеството, собствено грижещо се за това — Илития.
[10] Изглежда, става дума не за личното Сократово божество (т. нар. daimónion), тъй като то никога не подбужда, а само възспира от действие философа — срв. по-долу в текста 151 a. По всяка вероятност това е бог Аполон — срв. „Федон" 85b.
[11] *Аристид,* внук на пълководеца от времето на Гръко-персийските войни. В диалога „Лахет" неговият баща Лизимах се съветва за възпитанието на този свой негоден син — срв. там 179a—180e.
[12] *Продик* от о. Кеос — известният софист, съвременник на Сократ, действуващо лице в диалога „Протагор" на Платон.
[13] *Протагор* от Абдера (485—415 г. пр. н.е .) — прочутият софист, автор на загубените съчинения „Оборващи речи", „Истина" и „За боговете", действуващо лице в едноименния диалог на Платон.
[14] Срв. същата формулировка на този сенсуалистичен възглед в диалога „Кратил" — 386 a.
[15] *Харити* — митологически персонажи, богини на прелестта и вечната младост, в които закълнаването е обичайно.
[16] *Парменид* от Елея в Южна Италия (VI—V в. пр. н. е.) от т. нар. елеатска философска школа. Вж. диалога „Парменид" в този том.
[17] *Хераклит* от Ефес (ок. 544—438 г. пр. н. е.) — своите възгледи за вечно движещата се и ставаща материя излага в изгубеното съчинение „За природата", от което притежаваме фрагменти. Срв. излагането на тезата на Хераклит в диалога „Кратил" —402 b—c.
[18] *Емпедокъл* от Акрагант в Сицилия (ок. 493—433 г. пр. н. е.) — поет и философ. Тук е споменат за пръв път у Платон във връзка с тезата за вечното ставане на материята.
[19] *Епихарм* (540—450 г. пр. н. е.) — комедиограф, работил в Сицилия. От съчиненията му притежаваме само фрагменти. Не е ясно във връзка с какво го споменава Платон на това място.
[20] Омир, Илиада, XIV 201, 303.
[21] Срв. Омир, Илиада, VIII 18 сл. В случая имаме пример за алегорическо философско тълкуване на митологически образ у Омир. Платон вероятно е заел това тълкуване от другиго.
[22] Предава се смисълът на ст. 612 от трагедията „Иполит" на Еврипид — думи на Иполит.
[23] Подобно разсъждение в духа на съвременната на Платон ери-

стика се открива и в диалога „Парменид" — 154а — 155с, вж. в този том.

[24] Този, който твърди, е поетът Хезиод, Теогония 265 сл. В случая *Ирис*, богинята вестителка, става символ на философията — така се тълкува това място у неоплатониците. Името на нейния баща *Тавмант* може да се преведе като „Учудващият се".

[25] Като казва „непосветен", Платон прави сравнение с практиката на мистериите на неговото време и преди всичко на тези в Елевзин. Непосветените не се допускат до култовите действия. Срв. и 152с, и по-долу 156а в текста на този диалог.

[26] С „мит" Платон иска да каже в случая две неща — че подобна теза е измислица и че тя се излага в поетическа форма. За измислица по-надолу в текста Платон употребява думата „сън".

[26a] На това място мисълта не е ясна. Един издател на текста говори за възможна лакуна.

[27] Сенсуалистичната теза и в този пункт следва вече изложеното в диалога „Кратил" — срв. там 386 с.

[28] *Празникът на новороденото* — т. нар. Амфидромии. На петия ден от раждането на свободното дете жените, помагали при раждането, обикалят с детето в ръце около домашния олтар. Сократ прави алюзия за този празник, както по-надолу в текста за обичая, ако бащата сметне новороденото за незаконно, то да се подхвърля.

[29] В този пасаж се повтаря критиката на Протагоровата теза, вече направена в диалога „Евтидем" — срв. там 287 а.

[30] Според Тукидид, I 6, 5 първо в Спарта се утвърдил обичаят младежите да се състезават на палестрата голи.

[31] Намеква се за съчинението на Протагор „За боговете", чиято теза ни е известна — за боговете не може да се твърди нито че съществуват, нито че не съществуват, нито каква е природата им; много неща пречат да се узнае това: и трудността на въпроса, и краткостта на човешкия живот (цитат у Евсебий,Praep. ev. XIV, 3, 7).

[32] Вж. за понятието мит бел. 26 към този диалог.

[33] *Калий* е богат атинянин, харчил много пари по софистите. В неговия дом става беседата в диалога „Протагор".

[34] И на други места в диалозите Платон сравнява софистите, специалисти в спорененето, с лековъоръжените войници, т. нар. *пелтасти*, които на неговото време обикновено са чужденци наемници. Основанието за сравняването е двойно — като пелтастите софистите са бързоподвижни и са пришълци в Атина.

[35] В диалога „Протагор" 336d за подобно отличаване на ораторската реч от диалога говори Сократ.

[36] *Скирон* — митологически персонаж, разбойник, който карал пътниците да му мият краката на скала край морето и ги блъскал в пропастта. Сравнявайки се със Скирон, Теодор иска да каже, че не може да премери силите си честно като младите борци и затова не му остава друго, щом като Сократ настоява, освен да постъпи като Скирон.

[37] *Антей* — митологически персонаж, великан, син на Посейдон и Гея, който предизвиквал всички чужденци да се бият с него и ги надвивал. Сам бил победен от Херакъл, който го откъснал от земята, давала му сила.

[38] Като оприличава софистите на *Херакъл* и *Тезей*, Сократ намеква за убийците на току-що споменатите в репликата на Теодор Скирон и Антей.

...борците, които се натриват със зехтин, преди да излязат на палестрата.
[48] Намеква се за Омир, Одисея, XVI, 121.
[41] Тъй като по времето на беседата (399 г. пр. н. е.) Протагор е покойник (вж. бел. 13), Сократ си представя явяването на неговата сянка, тъй както това става в атическата трагедия — срв. явяването на сянката на Дарий в „Перси“ на Есхил.
[42] Сократ засяга една традиционна тема за полемика между философите и ораторите — за пригодността на философа и оратора. Вж. обвиненията срещу философа, отправени от Каликъл в диалога „Горгий“ (482c—486d), на които настоящият пасаж е своеобразен отговор.
[43] Става дума за т. нар. *клепсидра,* с която се определяло времето за говорене в съда.
[44] Сократ оприличава групата на философите на трагически или лирически *хор,* участниците в който декламират и танцуват пред публика. Същевременно малко по-долу в текста се подчертава, че изпълнението на подобен хор не зависи от преценката на жури, както е при хоровете, изпълняващи поезия.
[45] Фрагмент от недостигнало до нас произведение на Пиндар.
[64] *Талес* (VII—VI в. пр. н. е.) от Милет — философ и учен. В случая става дума за анекдот, приведен от Диоген Лаерций (I 34).
[47] *Плетър* — стгр. мярка за дължина и повърхност (ок. един декар).
[48] *Генеалози* — занимаващи се с генеалогия, с правене на родословия. Платон намеква за похвалните слова на оратора Изократ — вж. по-долу в текста 175 c.
[49] *Великият цар* — царят на Персия, в онази епоха синоним на могъщество и благосъстояние.
[50] В този пасаж Платон има предвид изложеното във „Федър“ учение за реинкарнацията и за постепенното очистване и издигане на душата до извъннебесната реалност.
[51] *Йония* в античността се нарича средната част от източното крайбрежие на Мала Азия. Най-големите градове на областта на онова време са Милет и Ефес, откъдето е родом Хераклит (вж. бел. 17 към този диалог).
[52] В този пасаж Платон има предвид енигматичния образен стил на Хераклитовата проза, изпъстрена с кратки заплетени формулировки.
[53] Вж. бел. 20 към този диалог.
[54] Платон вероятно цитира неточно стих от Парменид. Изложените по-долу възгледи за неподвижното единно битие отговарят на това, което ни е известно от фрагментите на поемата на Парменид „За природата“.
[55] *Мелис* (V в. пр. н. е.) — ученик на Парменид, от елеатската философска школа.
[56] Вж. същото различаване на два вида движение в диалога „Парменид“ 138 b—c в този том.
[57] Срв. подобната формулировка в „Кратил“ 459 d.
[58] Платон цитира думи на Елена за Приам — Омир, Илиада, III, 172.
[59] Намеква се за дървения кон, послужил според легендата за превземането на Троя от гърците.
[60] *Мнемозина* според Хезиод (Теогония, 53—54) родила от Зевс

Музите. Както се разбира от името ѝ (на стгр. означаващо „памет“), тя вероятно е персонификация на паметта.

[61] В случая за „сърце“ Платон използува старинна, употребявана от Омир дума (kéar), която свързва със стгр. дума за восък (kerós). Игрословието не може да се предаде на български.

[62] За „космато сърце“ в смисъл на космати гърди, т. е. с идея за смелост и сърцатост Омир говори в „Илиада“ за много герои (срв. II 851 и XVI 554). В случая Платон променя Омировия смисъл и прехожда от значението „грубо“ към идеята „невъзприемчиво сърце“.

[63] По подобен начин като гълъбите в душата Платон разполага и идеите — срв. „Софист“ 253 с—е в този том.

[64] Става дума за характерните за софистите буквални оспорвания, каквито Платон привежда в диалога „Евтидем“ — срв. 276 е — 277b.

[65] Вж. бел. 43 в този диалог.

[66] На израза с „обяснение на смисъла“ в оригинала отговаря metá lógu. Превеждането на стгр. lógos с „обяснение на смисъла“ се налага от многозначността на думата. В случая в думата се свързват двете значения — „разгърнато представяне с думи“ и „смисъл“. Но на места в текста се появява отделно било първото, било второто значение — срв. 203 а.

[67] Употребявам за стгр. syllabé в случая „слог“, а не сричка, за да запазя двузначността на думата. Платон я употребява в двоен смисъл — в основния („сричка“) и в етимологичния („нещо съставено“), като по този начин преминава към примера за звуковете елементи и сричките — състав от звукове. За това помага и двузначността на стгр. stoichéion, което означава „буква“ и „елемент“.

[68] Като казва „буква“ (стгр. (grámma), Платон разбира отделния звук, представен в буквата. Вж. в диалога „Кратил“ Платоновата теория за звука, сричката и смисъла.

[69] За отделянето на цялото вж. в този том „Парменид“ 157 е.

[70] *Стадий* е антична мярка за дължина — ок. 180 м.

[71] Хезиод, Дела и дни, 456.

[72] *Мизиец* — жител на областта Мизия в североизточната част на Мала Азия, тук провербиално в смисъл на роб, на най-нищожен човек.

[73] *Царският портик* — колонадата, където приемал обвинените в неблагочестие един от деветимата архонти, т. нар. архонт цар (basiléus) — оттук и названието на колонадата. За обвинението срещу Сократ и за неговия обвинител *Мелет* вж. коментара и бележките към „Апология“.

Софистът

Липсват нужните данни, за да се определи кога точно е създаден този диалог. Единствено тематичните връзки дават основание да се смята, че „Софистът“ попада в една група с „Парменид“, „Теетет“ и „Държавникът“. Когато го създава, Платон вероятно се е завърнал от второто си пътуване до Сицилия (365 г. пр. н. е.). Направената в началото връзка с края на „Теетет“ и съответно

откриващата се в „Държавникът“ връзка с „Теетет“ и „Софистът“ прави вероятно допускането, че този диалог е създаден след „Теетет“ и непосредствено преди „Държавникът“. Изглежда сигурна и следната тематична опора. В „Софистът“ (217a) се очертава сякаш един план — да се определи последователно какво представляват софистът, държавникът и философът. Платон вероятно следва този план, като добавя към „Софистът“ „Държавникът“. Четвъртото произведение от евентуалната тетралогия, започваща с „Теетет“, остава ненаписано — било защото философът не успява да го стори, било защото смята за излишно да прави вече направеното по-скрито в „Теетет“ и по-открито в „Софистът“ (срв. 331b, 253c—e). Ако с право се твърди, че диалогичната философия на Платон възниква като един вид критика и различаване от софизма, може би не би било в стила на тази философия да се занимава пряко с фигурата на философа.

Ситуацията в „Софистът“ повтаря тази на „Теетет“. Малко преди процеса срещу Сократ (399 г. пр. н. е.) на сутринта след неговото явяване при архонта базилевс *Сократ* математикът от Кирена *Теодор, Теетет* и неговият приятел, съименник на *Сократ*, се срещат в същия гимназий, където на предишния ден става беседата, предадена в „Теетет“. Теодор довежда на срещата един *чужденец от Елея* в Сицилия, философ от школата на Парменид и Зенон. Теодор и Сократ участвуват само в началото на разговора. След подемането на темата беседата с Теетет нататък води чужденецът. Фигурата на Сократ остава на заден план, както е характерно за повечето късни диалози на Платон. Неназованият чужденец, който води разговора и в „Държавникът“, изглежда, не крие определено лице. Съвсем като Парменид в едноименния диалог, който е авторитетен символ, приютяващ един лик на многоликата Платонова философия, чужденецът в „Софистът“ е условно средство за усилване на въздействието от критиката на елеатизма — опровергаването на един от основните постулати на елеатската философия в случая се прави не от друг, а от последовател на Парменид.

„Софистът“ има ясна тема и постройка и положителен резултат. Поне външно тук не е налице обичайната Сократова ирония към собствените и тези на събеседника възможности за проникване в истината. Иронията в случая придобива две други форми. Първо тя се е отляла в стилистиката на изказа, често непонятно за нас претрупан и дори надут, а всъщност предаващ закачливо вероятно атмосферата на беседването в самата Платонова школа. Другото преобразуване на Сократовата ирония е самата диалектика, сериозната игра на оприличаването и различаването, която е израз не толкова на знанието като резултат, колкото на упоритото практикуване на знаенето като живо слово.

Както изобщо е характерно за Платоновите диалози след „Пирът“, темата на беседата се разслоява диалектично. Външната тема е определянето на софиста, вътрешната покрай най-общата за възможността да се определя се множи в следните подтеми — възможността за лъжа, реалността на небитието и опровергаване на основната елеатска теза за несъществуването на небитието, проблемът за предикацията, приобщаването на идеите една към друга и съответно диалектиката на битие и небитие. Ако потърсим основното статично положение в „Софистът“, което би означавало да унищо-

жим словото като протичане, бихме казали, че диалогът се занимава с диалектиката на битие и небитие, с основанието за диалектичното съществуване на идеите като нещо в себе си и в отношение към нещо друго. Формулирането на подобни основни положения обаче разрушава живата връзка на няколко теми в протичането на диалога, а и принципната свързаност на онтологическия и гносеологическия подход към предмета. В случая Платон се занимава колкото с битието и небитието, толкова и с условията за тяхното познаване. Именно поради това той надхвърля елеатската теза за единното неподвижно битие.

Платон е методолог и това не само се чувствува, но е изразено открито и позитивно в „Софистът". И тук, както във „Федър", са формулирани предимствата на диалогичното беседване в кратки реплики (срв. 217с—е). Употребена е и самата дума méthodos, чиято скрита ловна семантика философът постоянно извежда в предния план, за да внуши, че изследването е трудно движение към цел, в което участвуват най-малко двамина. По-съществено е, че същинското обсъждане в диалога се открива с демонстрация на една методическа процедура — на дихотомичното различаване на подвидове в един род (218е). Колкото и изкуствени да изглеждат уводната и следващите пет дихотомии или диерези, ако използуваме термина на старогръцкия оригинал, те демонстрират само едната страна на диалектическия метод на различаването и оприличаването, вече определен във „Федър". Като чисто отделяне и самó по себе си различаването е вредна процедура и убива мисленето и словото (259 d—е). По лошото различаване се познава софистът. Доброто винаги е диалектическо, свързано с оприличаване и синтез, както личи от Платоновите определения за софист (226а, 268 с—d). При това истинският метод не се изчерпва от обикновените различавания — оприличавания на всекидневни понятия, а се проявява в нещо по-дълбоко — в способността да се улавят в слово подобията и различията между родовите понятия (253 b—е). Това е самата диалектика, която, разбира се, прилича не само на дихотомическите определения на софиста, но дори на самото софистическо опровергаване, срещу което воюва Платон.

„Софистът" е деловит, линейно композиран диалог. В него не се откриват интермедии монолози, както и пространни митологически сравнения. След краткото въвеждане на темата, което прави Сократ (216с—d), се открива първата част на диалога (218b—236е). В нея най-напред чужденецът демонстрира дихотомичния начин на определяне, като дефинира понятието въдичар. Стъпвайки на основата на разделянето на всички дейности на творчески и придобиващи и по-нататък на ловуването като вид придобиване, чужденецът определя по асоциация с въдичаря и софистиката като един вид ходене на лов за богати и знатни младежи. Второто определение тръгва от раздела на придобиването с размяна, за да стигне по пътя на парадоксалното делене на две до формулата, че софистиката е едра търговия със знания за душата. Третото определение тръгва от идеята за състезаването като друг вид придобиване, за да открие в него словесното препиране в частна среда. Четвъртото определение излиза от идеята за дейности, свързани с отделяне. По пътя на двуделението чужденецът определя неочаквано не софистиката, а истинската философия, която се оказва един вид катартика, освобождаваща от невежество човешките души с опровергаване

на погрешните мнения в диалог. Така се внушава, че философията и софистиката си приличат и че това прави тяхното различаване особено трудно. Петото определение се открива от кратко доказателство, че знанието на софиста е мнимо и че той всъщност е един вид магьосник подражател. Определението тръгва от другия клон на централната дихотомия — от творческите дейности. Тяхно подделение е подражателното изкуство, а негово изкуството да се творят изображения. Двата дяла на това изкуство на свой ред са възпроизвеждането в образи и творенето на илюзии. Софистът трябва да се отнесе към този последен дял. Но за да се направи това коректно, е необходимо да се изяснят ред други въпроси. Петото определение е прекъснато. Следват втората и третата част на диалога, оградени като в една пространна скоба от изоставеното и наново подето определение на софиста. По този начин линейната постройка става кръгова — същественото се оказва в средата между по-незначителните начало и край, които го ограждат като рамка.

Основната тема на пространната втора част на „Софистът" (237а—259е) е реалността на небитието. В един пръв раздел се повдига въпросът, дали е вярна тезата на Парменид, че не съществува небитие. Като я следва, чужденецът показва на Теетет, че за небитието не може да се твърди нищо. Защото всяко твърдение предполага да се заявява, че небитието съществува. И ако изкуството на софиста довежда до лъжливи мнения, до един вид заключения за несъществуващото, самите мнения някак съществуват. Изводът е, че лъжата е възможна. Тезисът, че небитието е нещо непроизносимо, неизразимо, безсмислено и немислимо, е неприемлив (241а). Следващият раздел на частта е посветен на критики на известните теории за битието. Преди всичко се изяснява, че заключенията за небитието зависят от възгледа за битието. Платон прави преглед на митологичните идеи за битието, след което очертава две противоположни воюващи системи на обяснение — на материалистите, наречени от него „земеродени", и на идеалистите, наречени „приятели на формите". Двете категории са обобщаващи и не представят определени лица или школи. Основният въпрос е дали битието е едно и неделимо или множествено, съответно дали само в движение или само в покой. В доказателството се вплита интересното много коментирано в съвременната философска литература определение на битието като оказване и изпитване на въздействие (247е). Намесва се и онтологическата идея за живото, одушевено битие, съвместващо битиетата на всички форми. Но гледната точка в раздела остава родовото понятие битие. Доказва се, че за да има място за ум и познание в света, битието трябва да бъде едно и множествено, подвижно и неподвижно. Следващият трети раздел на частта се занимава с предикацията и оттук с т. нар. приобщаване на редовете на битието. От три основни положения се избира третото — някои родове неща се приобщават един към друг, докато други не се приобщават. Заниманието на философа се състои именно в това — да вниква в диалектиката на приобщаването. Но понеже родовите неща са много, чужденецът демонстрира тази диалектика върху няколко основни категории — битие, покой, движение, тъждество и различие. В хода на различаването и оприличаването се достига до извода, че доколкото е отделна форма, битието съдържа и небитие и че „около всяка форма има много битие и безкрайно количество небитие" (256с). За четвъртия раздел на

частта остава доказателството, че небитие е не противоположното на битието, а различното. Всяко съществуващо носи в себе си небитие в степента, в която се различава от всичко друго съществуващо. Именно в този смисъл небитието съществува.

Третата, сравнително кратка част на диалога (260a—264b), е пряко свързана с втората и има за тема нужния за определянето на софиста въпрос за реалността на лъжата в словото и мнението. Твърде съществено е, че словото и мнението се определят като родове и че лъжата се полага като възникване от приобщаването им към небитието. Чужденецът предлага и самото слово да се схваща като един вид приобщаващо свързване на имена (субекти) и глаголи (предикати). Само подобно свързване е значещо, но не всяко значещо слово е вярно. Истинността се определя от съотнесеността на значещото слово към нещо действително съществуващо. Иначе то е лъжливо слово, както на свой ред съществува и лъжливо мнение. След това доказателство се открива последната четвърта част на диалога (264b—268d), в която се подема изоставеното пето определение на софиста. В основата на главната дихотомия на творчески и придобиващи дейности чужденецът прави две деления в творческата област — божествена и човешка, действително и подражателно творене. Повтарят се разширено някои пунктове от започнатото в първата част определяне. По-нататък в подражателното творение отново се извежда изкуството да се творят образи, в него двата дяла на пресъздаване в образи и творене на илюзии, към който е отнесен софистът. Но в последния дял се правят още дистинкции — софистът подражава без знание и е мнимоподражател. Добавят се и две конкретни качества — софистът върши своето илюзорно подражание в частна среда и в кратки реплики, като кара своите събеседници да си противоречат. В заключение като синтез чужденецът произнася петото определение на софиста. Диалогът завършва деловито, без да се припомня уводната ситуация, както и присъствието на Сократ, Теодор и младия Сократ.

[1] Става дума за уговорката във финала на диалога „Теетет" — вж. в този том.

[2] Платон има предвид думи на един от женихите на Пенелопа, отправени към друг жених, оскърбил предрешения като просяк Одисей — Омир, Одисея, 483—487.

[3] Вж. сравнението на софиста, държавника и философа в диалога „Тимей" 19 е в този том.

[4] Става дума за срещата на Сократ като млад и Парменид, предадена в едноименния диалог — вж. в този том.

[5] Вж. бел. 7 към „Теетет" — в този том.

[6] С „тръгнем по петите" предаваме metérchomai, като извеждаме в преден план ловната семантика на думата, налице и в Платоновия термин за подход (méthodos). Платон повсеместно използува ловните идеи и интуиции, за да представи философското изследване като един вид колективно гонене на истината. Вж. по този въпрос уводната студия към Платон. Диалози. Том II, 1982, с. 18 сл.

[7] В случая за специалист Платон употребява думата sophistés в нейния специален положителен смисъл на учен човек с определена професия.

[8] В „услаждащо" Платон включва идея за подправяне в кулинарен смисъл.

[9] Със „словесно прение“ предаваме стгр. „еристика“, което се употребява на български. Избягваме го, защото ще контрастира на другите дейности, чиито имена са преведени в текста.
[10] Вж. за тази основна класификация на очистването и в други диалози на Платон — „Кратил“ 405а и „Федон“ 69с.
[11] Става дума за Сократовия диалогичен принцип на изследване, застъпен във всички диалози на Платон.
[12] Вж. бел. 49 към „Теетет“ — в този том.
[13] *Софистика с благородно потекло* — т. е. диалектиката, истинската наука на опровергаването за разлика от повърхностната показна софистика.
[14] Както е често в диалозите на Платон, репликата се основава на сравнение от областта на спорта — разсъждението и спорењето се представят като един вид надбягване, борба и изобщо състезаване.
[15] Чужденецът изкарва шест направените определения, но всъщност те са четири. При изброяването той развива още два вида към второто определение, които не се откриват в текста.
[16] Диоген Лаерций (IX 55) изброява между съчиненията на Протагор и едно „За борбата“.
[17] Срв. „Горгий“ 459а—с.
[18] Срв. подобен пасаж в „Държавата“ 596с. В „Държавата“ (596а—605с) Платон подробно се занимава с видовете подражание и развива мисълта за неистинността на подражателното изкуство.
[19] *Царското слово* — т. е. строгата заръка на персийския цар. Платон намеква за разказан от него в „Менексен“ епизод (240а—с) — персийският военачалник Датис претърсва щателно цяла Еретрия, за да изпълни заръката на царя да му бъдат доведени атиняните и еретрийците. Идеята в случая е „щателно претърсване“.
[20] Фрагмент от философската поема на Парменид „За природата“. Същите стихове цитира Аристотел (Met. 1089а 4—5).
[21] Както обикновено събеседниците в диалозите на Платон, наместо да дадат определение, изброяват. И в случая Теетет не дава нужното определение на „изображение“, а дава примери за разни изображения — срв. „Теетет“ 146е в този том.
[22] *Многоглавият софист* — Платон, следва едно вече правено по-рано сравнение (срв. „Евтидем“ 297с): софистът е като митологическата хидра със сто глави и човек трябва да е Херакъл, за да се справи с него.
[23] Чужденецът от Елея нарича Парменид „баща“, защото той е един от основателите на тамошната, т. нар. елейска или елеатска философска школа.
[24] Вероятно става дума за йонийския философ Ферекид от о. Сирос, автор на космогоничен мит, в който произходът на света се свързва с три първични божества.
[25] Платон има предвид може би ученика на Анаксагор Архелай, който смята за начало на движението отделянето на топлото от студеното, или Теаген от Регион, според който първоелементите са влажното и сухото, топлото и студеното, които воюват помежду си.
[26] *Ксенофан* от Колофон (VI—V в. пр. н. е.) е основател на елейската или елеатската школа, към която се числят Парменид, Зенон и Мелис.
[27] Платон цитира в случая Хераклит — вж. бел. 17 към „Теетет“ в този том.
[28] Платон цитира стихове от поемата на Емпедокъл „За природата“ (ст. 7—8) — вж. и бел. 18 към „Теетет“ в този том.

[29] Фрагмент от философската поема на Парменид „За природата".
[30] Платон иронично сравнява борбата между философските школи с митологическия бой на боговете и титаните, т. нар. Гигантомахия — вж. Хезиод, Теогония, 675—715.
[31] Платон сравнява философите материалисти сенсуалисти с митическите „спарти", поникнали от земята, след като Кадъм посял в нея зъбите на убития от него дракон (Аполодор, III 4, 3—5).
[32] По този въпрос подробно Аристотел (Met. 1012b 23sq.).
[33] Пословичен гадател, който можел да говори с корема си — Аристофан (Ves., 1017—1020). С този образ Платон противопоставя вътрешния глас на истината, който противоречи на външния.
[34] С „род" (génos), „форма", „вид" (éidos) и „идея" (idéa) в превода се предават съответните Платонови понятия, които всъщност са разновидности на неговата основна категория „идея". Запазваме повечето думи на оригинала за това понятие, за да се изрази на български неговата многоаспектност.
[35] Срв. „Парменид" 160е в този том.
[36] Вж. бел. 20 към този диалог.
[37] Като използува в случая думата „проблем", Платон прави игрословие с първичното значение на корена, който означава „хвърлям отпред за защита".
[38] Срв. „Кратил" 425а, 413b—1. С имена и глаголи (onómata-rhémata) Платон прави не граматическа, а семантическа категоризация, като бележи с име субекта, а с глагол предиката на изказването. Оттук и изкуствената, приета и от Аристотел теза (Kath. la 16—19), че отделният глагол не образува изречение и в този смисъл не е слово.
[39] Срв. същото определение за мисъл и по-надолу за мнение в „Теетет" 189с—d, също и във „Филеб" 38е—39а в този том.
[40] Срв. „Филеб" 28 d—е в този том. В „Законите" (888 a sq.). Платон подробно опровергава тезата, че вселената и нейните елементи са възникнали естествено.
[41] Както е обичайно за него, Платон създава в случая специална дума „доксомиметика" (doxomimetiké).

Държавникът

„Държавникът" представлява третият диалог в една замислена вероятно като тетралогия поредица, четвъртият диалог от която останал ненаписан. Става дума за „Теетет", „Софистът", „Държавникът" и вероятно „Философът". „Държавникът" е не само логическо продължение на „Софистът", тези два диалога съвпадат дори по време — проведени са в един и същ ден. И участниците са същите — Сократ, Теодор, Теетет, младият Сократ и чужденецът от Елея. По-възрастните — Сократ и Теодор, само подхващат разговора, а диалогът протича между чужденеца и младия Сократ. В случая оставят Теетет да почива.

Още в самото начало се загатва връзката с останалите диалози от тетралогията. Сократ съобщава, че „вчера" сам бил беседвал с Теетет (258а), като очевидно има предвид диалога „Теетет" и че току-що го чул и да отговаря, с което намеква за „Софистът". Той предоставя воденето на разговора за държавника

на чужденеца, но обещава след това и сам да побеседва с младия Сократ (258а) — намерение, което остава неосъществено.

„Държавникът“ се дели на три ясно обособени части:

1. Определяне на царя като пастир на човешкото стадо с критика на това определение (258b—277d).
2. Дефиниране на тъкаческото изкуство, което се използува за илюстрация при обясняване на държавническата наука (277b—287b).
3. Окончателното определяне на държавника като тъкач на обществената тъкан (287b—311c).

Непосредствената цел на диалога е да се даде определение на държавника. Независимо от това ни се съобщава, че издирването на това определение не представлява цел сама за себе си, а е по-скоро средство „да станем по-опитни в разискването на всички въпроси“ (285d). С други думи, предмет на диалога е обсъждането на държавника, което представлява повод за обиграване в диалектиката и за излагане на редица методологически съображения.

„Държавникът“ е добра илюстрация за Платоновия диалектичен метод. Но са използувани различни страни на този метод, което изисква предпазлив анализ. Началото на диалога отразява Платоновото разбиране на диалектиката като дихотомическо деление. Но личи, че тази дихотомия е твърде непохватна, случайна и неубедителна, което кара много учени да виждат в нея не истинската Платонова диалектика, а сатирична пародия на мегарската диалектика.

Правилата, на които се подчинява дихотомията, са формулирани още в „Софистът“ (264е): да се следват винаги елементите, разположени отдясно, като по този начин се елиминират последователно всички характеристики на обекта, които го свързват с други видове дотогава, докато не се разкрие собствената му природа. В „Държавникът“ прави впечатление друга особеност на дихотомическата диалектика — пълното терминологично и смислово изравняване на понятията éidos (вид) и génos (род) дотам, че в един и същ пасаж онова, което бива наречено вид, малко след това се споменава като род (262е). За сметка на взаимното преливане на понятията éidos и génos Платон набляга на строгото разграничение между méros (част) и éidos (вид). Той заявява ясно, че всеки, вид представлява част, но не всяка част представлява вид (263е). Според основното правило всеки елемент, получен в резултат на дихотомията, трябва да представлява вид, от което произтичат следните основни принципи на диалектическата дихотомия:

1) Не бива да се дели на неравни части (на гърци и варвари, на хора и животни или жерави и животни — 262а—263d).

2) Да се дели по възможност през средата, т. е. на логически равностойни дялове, които да представляват едновременно с това противоположности в рамките на обединяващия ги общ род (262b).

3) Да не се прескачат стъпала и да не се пренберегва никое от неизбежните подразделения, за да не се стигне напр. до деление на стадното хранене, преди животните да са били разделени на диви и питомни (263е).

4) Да се преминава от една дихотомия към друга едва след

като е било постигнато такова разделяне, при което всеки елемент да представлява едновременно и вид, и част. За най-добър коментар към това последно правило служи „Филеб“ (16 d—e), където се казва, че не бива да се загубваме в безкрайните детайли на случайните единства, преди да сме отчели всички звена между единицата, т. е. вида и безкрайността.

Но редом с това Платон внася и нови моменти в принципа на дихотомията, защото тя се оказва неприложима при разделянето на изкуствата в града държава на първични и помощни. В този случай се провъзгласява принципът за делене на възможно най-малкия брой части (287c). Деленето на изкуствата в града държава се превръща по-скоро в едно изброяване, отколкото в класификация. В процес на изброяване се превръща и отделянето на слугите, които оспорват на държавника изтъкаването на обществената тъкан (289 и сл.). Истинските съперници на държавника се оказват софистите. По тази причина се пристъпва към класификация на държавните устройства. Така диалектическият проблем отстъпва място на темата за държавника.

Един друг похват е използването на митове. След пародията на мегарската диалектика в началото на диалога веднага се преминава към мита за Тиест и Атрей. Това показва, че действителната Платонова диалектика не изхожда от проста дихотомия на понятията, а от живо светоусещане, което поради своя общ характер може да намери адекватен израз само в митове. Платон обединява диалектиката с космология. Редом с това към неговата диалектика се примесват различни поетически и житейски образи. Един от тях е сравнението на държавника с лекаря (293b—c) или с тъкача (281a, 310e — 311c). Платон използува за сравнение тъкаческото изкуство и в други свои диалози — в „Парменид“ за разбирането на диалектическата връзка между идея и материя; в „Софистът“ (239c — 240c) — за илюстриране на взаимоотношението между битие и небитие; във „Федон“ душата изтъкава тялото (87a—88b); в „Кратил“ името за учението и познанието функционира, както стана за разделяне на основата в тъкаческото изкуство (387e — 390a); в „Държавата“ (X, 616c—617d) намираме богините на Съдбата — Клото (Предящата), Лахесис (Даваща по жребий) и Атропос (Неотвратимата, която прерязва нишката на живота).

Образът, свързан с преденето и тъкането независимо от своята елементарност, очевидност и нагледност от диалектическа гледна точка, представлява символ на единството и борбата на противоположностите и Платон в своя „Държавник“ поставя на преден план именно този диалектичен метод, който вече няма нищо общо с простата дихотомия. Той го формулира на няколко пъти (281a, 310e, 311a, c).

Обикновено „Държавникът“ бива разглеждан като съчинение, посветено на държавното устройство и на законодателството. Но в този свой късен диалог Платон преосмисля и обобщава много страни от учението си за идеите и за държавата, които преди това е подлагал само на частичен анализ.

Известно е, че Платон е бил склонен да схваща своите вечни идеи като един вид закони на общокосмическото съществуване. В „Държавникът“ обаче се извежда на преден план един друг принцип, който стои не само над отделните неща, обобщени от идеите, но и над всякакви закони, законодателства и закономерности.

... „най-доброто нещо е да властвуват не законите, а надареният с разум цар“ (294а). Законите представляват една прекалено умозрителна сфера, която в недостатъчна степен отчита конкретните обстоятелства в човешкия живот. В „Държавникът“ намираме едно учение за закона, според което той, на първо място, представлява реализация на всичко онова, което се намира над него, и, на второ място, играе ролята на жизнено начало за всичко съществуващо, така че в него ясно се различават трите добре известни за нас Платонови субстанции — единно (благо), ум и душа. Редом с тях в „Държавникът“ намира израз една загатвана и по-рано концепция, която едва тук добива яснота. Според Платон именно законът съдържа в себе си освен гореспоменатите три субстанции и четвърта, представена в случая като космос. Това обаче не е неизменният, вечен, напълно съвършен и безупречно организиран космос, а космос, на който са присъщи желанията (272е). Това космично Желание е налице поради факта, че космосът също е тяло, което подлежи на разруха. Затова Платон в „Държавникът“ говори направо за катастрофи на вселената и за състоянието, при което вече не боговете управляват света, а светът се управлява сам, става безсилен и се отдалечава от своето първоначално съвършенство (269с—274d).

За мита в „Държавникът“ е характерно преливането на три тематични кръга: космически, антропологически и социален. Платон схваща космическите катастрофи в неразделна връзка с възникването на човека, както и със състоянието на човешкия живот. Привеждането на мита за Тиест и Атрей, чиито ужасни престъпления се оказали пагубни за нормалния кръговрат на вселената, показва, че космическият ред в „Държавникът“ бива поставен в пряка зависимост от нравственото състояние на човека. Като придава на личността такава важна роля, Платон се доближава до елинистическите модели.

Има още една нишка, която свързва мита с проблема за държавника — констатацията, че определянето на държавника като пастир на хората е валидно само за периода на Кроносовото царуване (275а). По такъв начин митът зачерква популярния още от времето на Омир образ на царя пастир. И тъй какво пречи на божественото управление да представлява модел за идеалното държавно устройство на хората? В „Държавникът“ ни се казва: „Не знаем дали тогавашните хора са имали стремеж към познания и към боравене със словата“ (272d). В „Държавата“ Платон е нарисувал такова идеално държавно устройство, при което управниците, възпитани от тази рационалистична култура, моделират града държава в съгласие с божествения образец. В „Държавникът“ също бива откроено сред всички човешки държавни устройства онова, което „трябва да бъде отделено от всички останали. . . както богът от хората“ (303b).

И накрая на въпроса, коя е причината за всички тези космически и човешки катастрофи, Платон отговаря така, както вече е отговарял и в други диалози: всичко е предопределено от Съдбата (272b). Този отговор намираме и във „Федър“, и в „Държавата“, а и на други места. Въпреки цялата си изтънчена диалектика Платон не напуска пределите на общоезическата представа за съдбата.

Изложената концепция за космическите катастрофи, която се основава на учението за четирите субстанции, ненавсякъде полу-

чава устойчива терминологическа подплата. Самият термин „идея“ (idéa или éidos) в диалога почти отсъствува и бива заменен с други философски термини и изрази. Терминът éidos е употребен два пъти (287е, 263b), като и в двата случая означава „вид“ във формалнологическия смисъл. От трите случая на употреба на термина idéa само един има отношение към учението за идеите — там, където държавническата дейност се разглежда като причина за усъвършенствуването на отделните човешки дейности и за превръщането им в единно и съвършено цяло (308с). Що се отнася до другите две места, където е употребен терминът, в едното (307с) под идеи се разбират нравствени начала, които се намират в състояние на борба и имат тенденцията да се слеят в единна и завършена добродетел. Този смисъл е близък до предходния. На другото място (291d) Платон говори за различни „идеи“, т. е. форми на управление, и тук терминът се покрива с понятието „вид“.

Характерен смисъл в „Държавникът“ има и терминът „подражание“ (mímema). Когато Платон говори за осъществилата се чрез държавното устройство истина, за него това не е просто подражание, а е самата истина, „самата неподправена реалност“ (300е). Когато управлението се извършва без каквито и да било закони и без съобразяване с обичаите, както става при тиранията, това вече представлява лошо подражание. На още едно място (297с) се прави разграничение между тези два типа подражания. Както раждането, така и животът на живите същества следва и подражава процесите, които протичат в космоса (274d). И накрая в „Държавникът“ Платон принизява художественото подражание по същия начин, както и в „Държавата“, като го обединява под името „игра“ (288с) и при изреждане го поставя между защитните средства и храните (289b). Подражанието в музиката и живописта за него е само подражание на мъжеството чрез бледи образи (306d).

Следователно и в „Държавникът“ констатираме обичайната за Платон нестабилност на терминологията при наличието на последователно утвърждаван обективноидеалистически възглед по въпросите на онтологията, обществознанието, етиката и естетиката.

Чрез този свой диалог Платон успява да разграничи прецизно дейността на истинския държавник от всички други видове дейност. Управлението не представлява трудът на свободния или на роба, нито дейността на мнимите държавници, жреците или избраните по жребий царе (289е — 291а). То не представлява и дейност от която и да било област на науките, изкуствата и занаятите (287е—289d), не е и реторика, военно дело или съдопроизводство (304с — 305с). Държавническата дейност е специфично и безкрайно общо знание за управляването на хора (292а—с).

[1] Този диалог е непосредствено продължение на „Софистът“, където бива разгледан образът на софиста.

[2] *Теодор* от Кирена — вж. в коментара към „Теетет“.

[3] Теодор греши, като установява не само съотношение (lógos), но и равенство (analogía) между несравними величини (младия Теетет и чужденеца). В „Софистът“ (231а) Платон вече е посочил опасността, която крият аналогиите.

[4] В „Теетет“ (143d) Сократ е споменал, че родното място на Теодор

е Кирена. Наблизо, в един от оазисите на Либийската пустиня, е имало оракул на Юпитер—Амон.

[5] Става дума за Теетет. Срв. „Теетет" 143e.

[6] Образ, който е обичаен за Платон — диалектическото изследване е лов (254a, 285d); то търси изследвания обект по определена пътека (253b, 290d) и от мястото, на което обектът получава своето определение, се отклоняват пътеки към още по-тясното му определяне („Софистът" 222a).

[7] За разделянето на знанията на практически и теоретически срв. „Филеб" 57a и сл.

[8] В своята „Политика" (I, 1) Аристотел критикува точно този пасаж от „Държавникът".

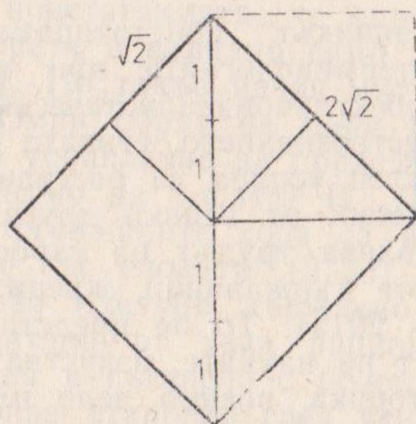
[9] „Допустимата разделителна черта" (tomé hypeíkousa) напомня формулираното във „Федър" (265e) общо правило, повторено и в този диалог (287c), а именно, че трябва да се разчленява на естествените подразделения.

[10] В „Държавата" като „пазачи на стадото" биват характеризирани воините (261c—d).

[11] Срв. „Софистът" (249d), където се споменава, че децата винаги искат и двете неща.

[12] На старогръцки език „двуног" и „дълъг две стъпки" се изразяват с една дума — dípous. Диагоналът от две (респективно четири) стъпки на квадрат със стран $\sqrt{2}$ (респективно $2\sqrt{2}$) служи за преход към разглеждането на двуногите и четириногите животни.

[13] Този диагонал вече е дълъг четири стъпки (четириног). Той е получен, както е казано по-горе, чрез диагонала на диагонала, защото квадратът със страна $\sqrt{2}$ има диагонал, равен на 2 стъпки (това е първият диагонал). Квадратът със страна този диагонал има диагонал, равен на $2\sqrt{2}$, а квадратът със страна този диагонал има вече диагонал, равен на 4 стъпки (това е вторият диагонал).

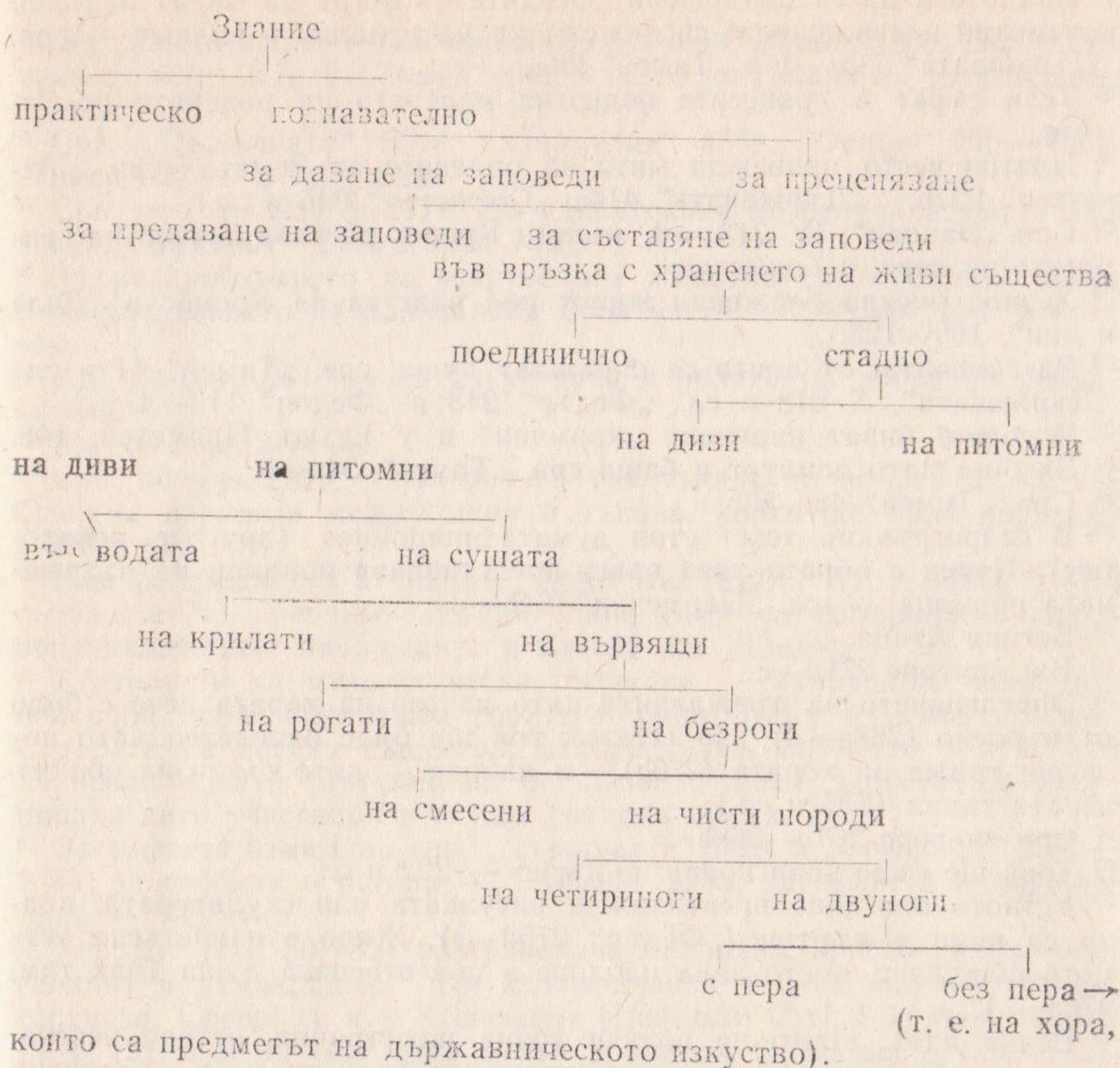


[14] Имат се предвид птиците. Може би се намеква и за Аристофановата комедия „Птиците".

[15] Срв. „Софистът" 227a—c.

[16] Срв. „Държавата" (566d), където тиранинът е представен като водач на държавната колесница.

[17] Делението на знанията, в резултат на което се стига до царското и държавническото изкуство, може да се представи по следния начин:



които са предметът на държавническото изкуство).

[18] За царя като пастир говори и Ксенофонт (Institutio Cyri, VIII, 2, 14, Memorabilia, I, 21, 32; III 2, 1) — идея, която в този пасаж се отхвърля.

[19] В мита се преплитат древни представи за историята на човешкия род със собствени мисли на Платон. Срв. митовете в „Протагор“ (320c и сл.) и в „Горгий“ (523a и сл.).

[20] Жената на Атрей, Аеропа, прелъстена от Тиест, му предала златното агне, родено по волята на Хермес в стадото на Атрей като символ на непоклатимостта на Атреевата царска власт. Срв. трагедията на Еврипид „Орест“, 995—1000 ст.

[21] Става дума за Хелиос. Богът, ужасен от злодейството на Атрей, който хвърлил жена си в морето, а Тиест нагостил със собствените му синове, изменил своя кръговрат. Срв. Еврипид, „Орест“, 1001—1010 и Павзаний, II 18, 1—2.

[22] Според Хезиод (Theog. 182—187). Земята приела в себе си кръвта на Уран и след няколко години родила гигантите в доспехи и с копия в ръце. Подобен мотив се среща и у Лукреций (V, 821—825).

[23] За създаването на космоса, за неговото движение и за душата на космоса срв. „Тимей“ (30a—c, 40a—b).

[24] Колкото и да са съвършени, звездите не могат да бъдат напълно неизменни в движението си, понеже са материални и видими — срв. „Държавата“ 530a—b и „Тимей“ 28a.
[25] Този обрат в процесите подготвя идването на родените от Земята.
[26] Платон често привежда мита за родените от Земята (срв. „Менексен“ 237b, „Държавата“ 414e, „Софистът“ 246 и сл.).
[27] Срв. „Закони“, IV 713c—d, където Кронос поставя начело на градовете не хора, а божества.
[28] Хезиод рисува блажения живот под властта на Кронос в „Дела и дни“, 109—126.
[29] За семената, от които се пораждат души, срв. „Тимей“ 41 и сл., „Държавата“, X 618 и сл., „Федър“ 248 и „Федон“ 113—4.
[30] Боговете биват наричани „кормчии“ и у Есхил, Прометей, 148.
[31] За бога като демиург и баща срв. „Тимей“ 34a—b.
[32] Срв. „Тимей“ 48a, 53b.
[33] В старогръцкия текст стои думата anomoiótes (другост, неподобие). Наред с обрата това също представлява принцип на вътрешната промяна — вж. „Парменид“ 164b—d.
[34] Богиня Атина.
[35] Вж. по-горе 271d—e.
[36] Определянето на държавника като пастир на хората вече е било отхвърлено (268a—d). По-нататък той ще бъде определен като полагащ грижа за хората (276b), а накрая — като тъкач на обществената тъкан (306 и сл.).
[37] Срв. по-горе 267e—268a.
[38] Това ще бъде коригирано по-късно — 292 и сл.
[39] Устното описание превъзхожда рисунката или скулптурата, които са неми и мъртви („Федър“ 275d—e). Живо е единствено устното общуване, което дава плодове в подготвената душа (пак там, 276a—e).
[40] Всяка идея, която не получи точна илюстрация, остава неясна, непроявена. За това, че притежаваме непроявени идеи за всички неща, се говори и в „Менон“ и „Федон“.
[41] Предаваме думата parádeigma на български език с „илюстрация“, „парадигма“ и „пример“.
[42] Срв. „Софистът“ 218e в този том.
[43] Както при другите деления, така и тук е било пренебрегвано всичко, което е разположено отляво. Сега чужденецът изрежда повторно тези пренебрегнати елементи, като не следва предишния ред (5, 8, 9, 7, 6, 4, 2, 1).
[44] По този начин бе характеризирано и изкуството за царуване — вж. по-горе 268c.
[45] Срв. по-горе 287b—e, 298, а също и „Тимей“ 46c—e, „Филеб“ 27a, „Федон“ 99a—b.
[46] Делът за разделяне включва: 1) влачене, 2) прокарване на совалката през основата; делът за съединяване включва: 1) изпридане на влакната чрез усукване, 2) влагането на вътъка в основата.
[47] То представлява подготовка за определянето на царя (305 и сл.).
[48] Платон има предвид принципа на сътворяването, който във „Филеб“ бива наречен „крайно“ (26d), „мярка“ и „симетрия“ (64e).
[49] Срв. „Софистът“ 241d—e в този том.
[50] Срв. „Филеб“ 53c в този том.
[51] Срв. „Държавата“ 454a и „Федър“ 265e, 273e.

[52] За „най-великите и скъпоценни неща“ срв. „Филеб“ 30b. Вж. също така по-горе 277c и „Тимей“ 40d, където се говори за „нагледните модели“.

[53] Срв. „Държавата“ 529d, „Парменид“ 155e, „Федон“ 79b—80b и „Тимей“ 28—9 в този том.

[54] Срв. по-горе 283b и 277b (за удивителния по величина мит). Вж. също „Софистът“ 217b в този том.

[55] За раздробяването на жертвеното животно срв. „Федър“ 265e, а за разделянето на най-малкия брой части — „Филеб“ 16d в този том.

[56] Вж. по-горе 281c—e за изкуствата в ролята на вторични причинители.

[57] Вж. по-горе 279c—e.

[58] Срв. по-горе 287b. Споменатото тук тъкане ни помага да не забравяме паралела между царя и тъкача, който ще бъде доразвит в 305 и сл.

[59] Има се предвид у атиняните. Аристотел (Polit., III, 9, 1285b 9—19) съобщава, че древните гръцки царе сами са извършвали жертвоприношенията. За жреците в Египет вж. Диодор I, 73.

[60] *Кентаврите* са митологически същества — наполовина коне, наполовина хора. Обитавали горите и били буйни и невъздържани. *Сатирите* са горски същества, изобразявани най-често с атрибути на козли и като спътници на бог Дионис. Тези същества са фигурирали като участници в т. нар. сатирна драма.

[61] За софиста измамник срв. „Държавата“ 598d и „Софистът“ 234c—235a; за софиста и ретора — „Горгий“ 520a; за софиста и държавника — 258a—b.

[62] Херодот (III, 80—82) разграничава монархия, аристокрация (олигархия) и демокрация. Тази класификация е била широко разпространена. Среща се и у Ксенофонт (Institutio Cyri, I 1; Memorabilia, IV 6, 12), а и на още едно място у Платон („Закони“, 712c, 714b).

[63] За бедния и богат лекар срв. „Алкивиад“ I, 107c, а за останалото — „Горгий“, 521e—22a.

[64] В „Политика“ (III, 1286a 9) Аристотел казва обратното: „изглежда... че единствено законите обхващат цялото и не заповядват както дойде“.

[65] Платон често привежда за пример дейността на лекаря и треньора („Протагор“ 313d, „Горгий“ 464b, 517b, „Държавата“ 406b, „Закони“ 916a, а в този диалог още 267e). Също толкова често използва и сравнение с кормчията — 297e и сл.

[66] Аристотел (Polit., III, 1286a 11) цитира това разсъждение, след което го оборва (1287a 32 и сл.).

[67] Омир, Илиада, XI 514, прев. от старогръцки Ал. Милев — Бл. Димитрова, София, НК, 1969 г.

[68] Често срещан мотив в литературата — Омир, Одисея, III 270; Херодот, I 24. Образът на неумелия кормчия присъствува и в „Държавата“, VI 488b—e.

[69] Плутарх (Vitae, Sol., XXV) съобщава, че по времето на Солон законите били изписвани на kýrbeis — въртящи се триъгълни пирамиди от дърво или камък.

[70] Тази сатира е вдъхновена от процеса срещу Сократ.

[71] Вероятно Платон има предвид атинските демагози, осмяни от Аристофан в „Конниците“.

[72] Възприехме разночетенето, отбелязано в изданието на Auguste Diès, Paris, 1935 за ħen = е, т. е. числото пет според буквеното обозначение на цифрите в старогръцки език.
[73] От Алкей нататък сравнението на държавата с кораб се превръща в често срещан мотив.
[74] Има се предвид монархията.
[75] За презрението на държавниците към софистите срв. „Горгий" 520а и „Менон" 91с.
[76] *Адамантът* според лексикографа Хезихий е вид желязо и в този смисъл думата се употребява от Есхил и Пиндар. Значението „диамант" ѝ придава най-напред Теофраст.
[77] За разлика от тук в „Евтидем" (289—92) държавническото изкуство бива причислено към второстепенните науки.
[78] Във връзка с противоположните добродетели срв. „Протагор" 329с и сл., 349b—50c и „Закони" 963а—964b.
[79] Срв. „Теетет" 153а—157b; 144а—b в този том.
[80] Във връзка с това противопоставяне на характерите срв. „Теетет" 144, „Държавата" 503 и сравнението, което правят коринтските пратеници (Тукидид, I 69—70) между нерешителните спартанци и енергичните атиняни.
[81] За изпитването на характерите чрез игра вж. „Закони" 646—50 и „Държавата" 558b.
[82] Срв. „Държавата" 410а.
[83] Във връзка с божествената и човешка част на душата срв. „Тимей" 69с—71а; във връзка с непоколебимото и истинно мнение срв. „Тимей" 37b, „Менон" 98а и „Закони" 653.
[84] В „Закони" (773d—е) се говори с презрение за онези, които държат сметка само за парите при сключването на брак.
[85] Възможно е тази последна реплика да е била произнесена от възрастния Сократ, който е подхванал диалога.

Филеб

Диалогът спада към зрелите съчинения на Платон и приблизителната му датировка е между 360 и 350 г. пр. н. е. Отсъствуват драматическите обрати и жанровите сцени, характерни за по-ранните диалози.

Участниците в диалога са трима — *Сократ, Филеб* и *Протарх,* но всъщност централният проблем — дали насладата или разумът представлява основно благо в човешкия живот — бива обсъден от Сократ и Протарх. Филеб, чието име носи диалогът, се намесва съвсем рядко, като се ограничава само с постановката на въпроса (11b) и с откъслечни забележки.

Двамата млади събеседници на Сократ — Филеб и Протарх, са получили добро реторическо образование при софистите. Син на най-богатия атинянин, Калий (19b), известен със своята слабост към софистическото образование, Протарх по всяка вероятност се е учил при Горгий (58а). За разлика от Филеб Протарх се отличава с разумна умереност в проповядването на хедонизма. Филеб не е засвидетелствуван като историческа личност. Изказани са предположения, според които името му има символичен смисъл (Phílēbos

— любител на цветущата младост, т. е. любител на удоволствията и насладите, заради които е почитател на Афродита (12b).

„Филеб" представлява един от резюмиращите диалози на Платон, който отразява най-основните пунктове на неговата философия. С този диалог Платон е искал да доразвие някои подхванати в „Парменид" и „Софистът" въпроси — за структурната страна на идеята (диалогът е важен с това, че цялостно поставя проблема за идеята като пораждащ модел); за абстрактността в диалектиката на едното и многото; за връзката на едното и многото с учението за идеите — връзка, която в „Парменид" остава недоразработена.

Макар че от гледна точка на съвременната систематизираща мисъл този диалог изглежда един от най-обърканите и неясни Платонови произведения с раздробената си композиция и неустойчивостта на терминологията, именно в него откриваме едновременно и трите основни Платонови субстанции, които характеризират битието като цяло.

Платон формулира първата и най-висша субстанция като благо или абсолютно и самотъждествено единство (15a—d, 16c—d, 19b, 25c—d). Дори направо се казва, че благото задоволява само́ по себе си и по това се отличава от съществуващото, което се стреми към него, без да бъде то (20d). Природата на благото е различна от всичко останало, пребивава във всичко, без да се нуждае от нещо (60d—c, 61a—b, 64a—b, 65a). С това се изяснява и диалектиката на абсолютното единно в „Парменид" (137c—142b), както и нейното място в цялата Платонова философия.

Втората субстанция, въпреки всички терминологични колебания и неясноти, е Умът, космичният или надкосмичният Ум, който бива наречен в диалога дори Зевс (28b—30d). Ако трябва точно да бъде формулирана диалектическата му природа: това е само конкретизация на относителното единно от „Парменид" (142b—157b). Терминът „мъдрост" (sophía —30b—c) потвърждава, че този Платонов Ум действително представлява субстанция, понеже мъдростта не е нищо друго освен осъществен и реализиран ум. Освен това, като набляга на понятия като „ум" и „мъдрост", Платон запълва отсъствуващата в „Парменид" субективна страна на своя идеален свят, който вече не се състои просто от диалектика на някакви категории, а също така представлява и самосъзнание, и универсално мислене. Този аспект у Платон е все още недостатъчно разработен, но съвсем скоро Аристотел го доразвива в своето учение за самосъзерцанието на космичния Ум, при което той се проявява и като субект, и като обект на самия себе си (Met. XII 9). Във „Филеб" субективната страна на идеята намира отражение навсякъде, където Платон говори за смесването на ум и наслада.

С това, че Умът във „Филеб" бива обявен за „цар на небето и земята" (28b—30d), който създава съобразно своите закони всичко съществуващо, той изцяло покрива понятието „пораждащ модел", макар че по яснотата на тази концепция Аристотел далеч надминава Платон със своето учение за Ума като форма на всички форми и като първодвигател (Met., XII, 7). Идеята като пораждащ модел — това е космичният Ум, разглеждан като първодвигател на всичко съществуващо.

Третата основна субстанция е световната душа (30d). Наистина във „Филеб" само се загатва за нея като за самостоятелна

субстанция. Във връзка с нея обаче могат да се приведат и други, по-обширни разсъждения на Платон, а именно, че ако обясняваме движението на дадено тяло с въздействието на друго тяло, това ще продължи до безкрайност и няма да се получи обяснение. Следователно е необходимо да се признае съществуването на душа, която да движи и сама себе си, и всичко останало. За това Платон говори подробно във „Федър“ (245с—246а), а още по-подробно — в „Закони“ (X, 896а—899d).

Посочените три основни субстанции — единно (благо), космичен Ум и Световна душа, показват ясно демиургичния характер на идеята, т. е. нейната моделно-пораждаща същност. Окончателният резултат на това докосмично и космично моделиране е самият космос заедно с всичко, което се намира в него. Той е вечно жив, одушевен и завършен, но редом с това и напълно веществен, материален и осезаем (28b—30d). Моделът на този космос е някакъв идеален „безтелесен ред, предназначен прекрасно да управлява одушевено тяло“ (64b). Но във „Филеб“ само се загатва за всичко това. Едва в „Тимей“ (31а—b) биват въведени и самите термини: образец (parádeigma), създател (demiourgós) и сътворяване (génesis), чрез които се характеризира творческата сила на космичния Ум. Що се отнася до „Филеб“, структуро-идеалният характер на основната концепция намира красноречив израз дори само с това, че в йерархическата подредба на благата първо място заема Мярката, а едва второ — всичко онова, което се измерва с нея.

По такъв начин, понеже обективният идеализъм на Платон е античен, т. е. космологически идеализъм, и трите основни субстанции биват формулирани от него така, че да послужат като диалектическо обяснение именно на космоса и да представляват пораждащ модел за него. Но първодвигателят както у Платон, така и у Аристотел не бива да бъде разбиран метафизически или натуралистически като някакво веществено или силово въздействие на идеалния ум върху материалните вещи. И двамата философи схващат това действие обезателно диалектически. Що се отнася до Платон, тази диалектика у него е предизвестена още в „Парменид“ с учението му за едното и многото. Затова пораждащият модел у Платон в никой случай не бива да се разбира в смисъл на физическо въздействие на боговете върху света и човека. Възникването тук се разглежда чисто диалектически — като непрестанно ставане с безкрайно много възлови точки по правата на това ставане.

Повечето от неяснотите във „Филеб“ могат да се обяснят и разберат по-добре в светлината на „Държавата“, както и на диалозите „Критий“, „Политик“ и „Тимей“.

[1] Разбирането на благото като радост, наслада и удоволствие напомня сенсуализма и хедонизма на киренаика Аристип, ученик на Сократ. Но Аристип не противопоставя насладата на разума така рязко, както Филеб.

[2] За Сократ Афродита не е просто покровителка на насладата, както за младия Филеб. В „Пирът“ (180d сл.) се говори за две Афродити — Небесна и Простонародна. Думите на Сократ за назоваване на Афродита с името, което ѝ е приятно, напомнят неговите разсъждения за правилността на имената, давани на боговете в „Кратил“ (391d—392b; 400d—401а).

[3] Богинята на Филеб не може да се нарича Афродита и затова, защото според Платон божеството е с единна природа („Държавата“, 380d), докато Сократ в по-нататъшния ход на разговора възнамерява да разкрие разностранното естество на насладата.

[4] Метафората е взета от морската практика — разговорът е кораб, който се е отделил от котвата и трябва да бъде придвижен назад към пристанището.

[5] Мястото напомня друго място — за „запазения разказ (мит)“ в „Държавата“ (621b).

[6] Проблемът едно—много е вече в историята на гръцката философия. Той е централна тема в „Парменид“ (особено 128а—b), а също и в „Софистът“ — вж. в този том.

[7] Този начин за третиране на проблема би представлявал чиста еристика (срв. 17а).

[8] Под „изречение“ тук се има предвид субектно-предикатното отношение.

[9] Методът, за който говори тук Сократ, е метод на разчленяване (diáiresis), ol чието прилагане наблюдаваме най-напред във „Федър“. Негова ярка илюстрация представляват още диалозите „Софистът“ и „Държавникът“.

[10] Доктрината на Питагор за крайното и безкрайното като първооснова на всички неща е посочена от Платон като равняваща се по важност на откриването на огъня. Както двойката едно — много, така и крайно — безкрайно фигурира сред питагорейските противоположности (Аристотел, Met., 986a 24), а редът на изброяването им тук се диктува от логиката на контекста.

[11] Древните не правели разлика между звук и буква (срв. „Кратил“, 393d).

[12] Това са р, л, м, н, с според съвременната класификация.

[13] *Калий* — вж.бел. 33 към „Теетет“ в този том.

[14] Като се опира на често цитираната и от Сократ максима „познай себе си“, Протарх иска да укори Сократ, че се поставя в положението на търсач, който не обещава да разреши проблема. Според Протарх Сократ се е съгласил да води разговора и да го доведе до задоволителен край, а сега очаква останалите да изпълнят вместо него трудната част от задачата.

[15] Тук Сократ видоизменя първоначалното си твърдение, че разумът представлява благото в живота. Основанието му за това ще проличи към края на диалога (65а—b).

[16] Навярно се има предвид Афродита Урания (Небесната Афродита).

[17] Схващането принадлежи на Анаксагор и на Диоген от Аполония.

[18] Навярно софист, който не признава съществуването на установен предел и поставя всичко под съмнение.

[19] Изречението съдържа анаколут — започва с изброяването на четирите рода, но негов подлог остава четвъртият. Изразът ten ton kallíston kai timiotáton phýsin в края е перифраза на kállista kai timiotata (най-красивите и скъпоценни неща), под което Платон има предвид Космичната душа или души. Изразът е в множествено число, защото Платон се колебае между схващането за единствената Световна душа, движеща цялата вселена, и схващането за множество души, движещи отделните ѝ части (слънце, луна, звезди, планети) — срв. „Закони“ 898с и сл. Въпреки

че изразът тук е в множествено число, Платон в този диалог се придържа към схващането за единствена Световна душа.

[20] За душата, която присъствува в природата на Зевс, срв. „Федър" 246е—247b.

[21] Протарх не е забелязал, че онтологическото „отклонение" (от 23с нататък) е било предназначено да даде отговор на въпроса, дали разумът или насладата заслужава втората награда. Сократ отговаря, че шегата понякога отморява сред сериозните разсъждения. Това е иронично: „шегата", за която говори Сократ, има същата важност, както много други Платонови отклонения, наречени „шеги" — вж. „Федър", 265с, „Държавата" 536с. Отново с 28с Сократ нарича своето превъзнасяне на разума „шеговито".

[22] Болката и насладата се проявяват в живия организъм, който Платон определя като „вид, чието естествено състояние е резултат от съчетанието на крайно и безкрайно" (32а). Не съществува реално противоречие между твърдението, че насладата и болката *се изживяват* в смесения род, но *принадлежат* към рода на безкрайното.

[23] Въпросът за третото състояние, различно от болката и насладата, е разработен от Платон подробно в „Държавата" (538b—585b).

[24] Тук е налице малка непоследователност, която има за цел да внуши, че само бог би могъл да избере подобен живот.

[25] Тези уточнения са с оглед на сродно звучащите на старогръцки език leleth̄énai от глагола lantháno (оставам скрит) и léth̄e (забрава).

[26] Платон неведнъж говори за знанието като припомняне на жизнения опит, заложен в душата от предишното ѝ раждане („Менон" 81с, „Федър" 249b—с, „Федон" 72е—76е). От това място на „Филеб" става ясно, че за Платон помненето (mném̄e) е свързано със сетивни преживявания и опитности, докато припомнянето (anámnesis) — с чисто духовно осезание и знание. Представата за припомнянето (anámnesis) принадлежи явно на самия Платон, тъй като в досократовата философия не се среща нито веднъж с изключение на едно място у питагорейците (Diels, 58 D 1), където се говори обаче за спомняне на неотдавнашни събития.

[27] За реалните наслади, които са присъщи на душата, и измамните — свойствени на тялото, виж „Държавата" IX, 585d.

[28] Сега Сократ задава въпроса, поставен от Филеб в 18а.

[29] По-нататък за тях не става дума освен в 63е, за да бъдат изключени от смесения живот.

[30] Тук Сократ преминава от измамните наслади, свързани с погрешното мнение, към насладите, които са измамни сами по себе си.

[31] В 36а—b, където става дума за предусещането на болката и насладата.

[32] Сократ нарича случая противоположен на предходния, защото тук погрешното мнение се дължи на зрителна (сетивна) измама, докато там измамните чувства бяха предизвикани от погрешно мнение.

[33] Разглеждането на предмета отдалеч или отблизо говори за отчитане на ефекта на въздушната среда, водата и перспективата, позната на живописците и неведнъж отбелязвана от Платон („Държавата" X, 602с—d).

[34] Вероятно това е намек за Хераклит (срв. (Diels, B 60). У Де-

мокрит атомите също се носят постоянно нагоре и надолу (Diels, A 49, A 60).

35 Не е съвсем ясно кои са враговете на Филеб. Това би могъл да бъде Антистен, който е начело на киническата школа, могат да бъдат и питагорейците, известни с аскетическия си начин на живот, а също и атомистите, проницателните изследвачи на природата.

36 „Нищо прекалено" — изречение, приписвано на един от т. нар. седем мъдреци, Хилон.

37 Това са думи на Ахил, който оплаква гибелта на Патрокъл (Омир, „Илиада", XVIII 108—9, прев. от старогръцки Ал. Милев и Блага Димитрова).

38 Имат се предвид театралните представления.

39 Тази част от диалога започва внезапно и няма осезаема връзка с предходното. Объркващо е, че тук Платон преминава към разглеждане на насладата като просто единство и сякаш забравя създадената преди това класификация на нейните видове. Ето защо този отрязък може да не се разглежда като интегрална част от диалога, а като полусамостоятелна дискусия с „диалектичен" характер в Аристотеловия смисъл: започва се с предпоставянето на някакво твърдение, за което не се знае дали е вярно, но което съдържа известен процент вероятност.

40 В 44b и сл. се говореше за „неприветливи мислители", а тук — за „изтънчени хора" (kompsói), под които навярно пак се имат предвид съвременни мислители. Има вероятност това да е Спевзип и неговите последователи. Според някои мнения е Аристип и философите от Кирена, според други — атомистите, според трети — последователите на Хераклит, а според четвърти — учениците на Протагор. Впоследствие те стават един човек (54d).

41 Срв. 16c.

42 Думата génesis, която от 53c насам се употребява често, приема различни значения, поради което я привеждаме с няколко думи — пораждане, процес на пораждане и сътворяване.

На това място тя е употребена в същия смисъл като plérosis (насищане) от предходната част на диалога.

43 Метафората е из областта на грънчарското изкуство.

44 Вж. 55d.

45 Класификацията на изкуствата (знанията), направена от Платон:

ЗНАНИЯ

ТЕХНИЧЕСКИ — ВЪЗПИТАТЕЛНИ

Изкуства, усвоени чрез упражнение и навик — Изкуства, основани на измерване и изчисления (първостепенни)

с по-малка точност (музика) — с по-голяма точност (строително изкуство) — Популярно (практическо) изкуство — Изкуство на философите

[46] Сократ и тук, както в 57а, има предвид „този наш разговор", за който говори като за одушевено същество.

[47] Това са същите хора, за които в „Държавата" 454а се казва, че не могат да използуват метода на делене на изследвания обект на видове. Има се предвид често срещан недостатък, а не определена група хора.

[48] Наличието на „поне" (ge) дава основание да се предполага, че на това място под dýnamis dialégesthai Сократ има предвид диалектиката. По принцип думата може да значи както диалектика, така и просто събеседване, но по-нататък (58d) Сократ говори за способността (dýnamis) на душата да обича истината, под която разбира диалектиката.

[49] Има се предвид диалектиката. Вж. бел. 48.

[50] Навярно тук Платон има предвид Демокрит.

[51] До момента не е бил засяган въпросът за това, че в светлината на чистата математика не може да се построи напр. къща, но е липсвал повод. Тук вече става дума за знанията, които трябва да влязат в блажения живот, и този въпрос изпъква на преден план.

[52] Виж Омир, „Илиада", IV 454.

[53] Използувана е думата kósmos, предназначена да напомни питагорейското сравнение между макрокосмоса и микрокосмоса, както и етическата доктрина, според която сме длъжни да възпроизведем в себе си реда на вселената (Срв. „Горгий" 508а; „Тимей" 47с, 90d).

[54] С това Сократ набляга върху необходимостта да се обхване не само отделният човек, но и вселената. Красота, Мярка и Истина са в родство както с Разума на Световната душа, така и с разума на нашите души. На същата идея се набляга и в 65b с думите „както сред хората, така и при боговете".

[55] Сравни „Пирът" 183b.

[56] Тук има лакуна в текста и преводът не може да се уточни.

[57] Виж 51b.

[58] Този орфически стих не е известен отдругаде. Плутарх го цитира веднъж от това място (E ap. Delph. 391d). „Шестата степен" се отнася вероятно за другите допустими наслади, споменати в 63е, но тъй като те са споменати бегло, Платон ги оставя извън класацията.

[59] Към това място схолиастът отбелязва, че първата чаша е била посвещавана на Зевс Олимпийски и на олимпийските богове, втората — на героите, а третата — на боговете спасители. Тази чаша е била смятана за „съвършена". Схващанията на Сократ и Филеб бяха изложени за първи път в началото, а за втори път — в 60а—b.

[60] Идеята победителка е благото в блажения живот, което е нещо различно от „самото благо" (67а). Смесеният живот съдържа благото и представлява негово проявление. Но Сократ издирва и самото Благо в 59с—61с, като преди това се добира до „жилището му" (64b—с).

[61] Навярно Протарх има предвид допълнителното обсъждане на смесените наслади, което Сократ отложи за следващия ден (50d).

Тимей

Много от проблемите, които се третират в „Тимей", са засягани и в други Платонови диалози, но в това произведение философът е поискал да изложи систематично своите основни схващания. Ненапразно диалогът е оказал такова голямо влияние и е бил предмет на проучване и тълкуване от античността чак до ново време, но особено голямо е неговото влияние през късната античност и средновековието, та дори и през Ренесанса до XVII в. Това дори нагледно се вижда в Рафаеловата стенопис „Атинската школа", където Платон е представен с „Тимей" в ръка.

„Тимей" се нарежда по форма между диалозите, но е трактат, който започва по обикновения Платонов начин като диалог, а не продължава и не завършва така: една сравнително кратка диалогична част е последвана от непрекъснато изложение на материята. Същото е и при „Критий", с който „Тимей образува едно цяло, за съжаление незавършено цяло. Защото краят на „Критий" е или загубен, или смъртта е попречила на Платон да го завърши, или пък нещо друго се е случило. Затова не е без основание предположението, че Платон бил замислил една трилогия с главни лица участвуващите заедно със Сократ, Тимей, Критий и Хермократ, съответно диалозите „Тимей", „Критий" и „Хермократ", ако се съди по органическата връзка между първите две произведения, нагледно дадена в разказа на стария Критий за Атлантида, за която ще кажем още нещо в уводната бележка към „Критий". Разбира се, какво е щял Платон да разглежда в предполагаемия „Хермократ", е безсмислен въпрос, още повече ако ни послужи за пример „Критий": каквото и предположение да направим за липсващата част, ще си остане просто предположение — неведнъж сме се изправяли при Платоновата ирония, за да не се осланяме на логическите си построения.

„Тимей" заедно с „Критий" се отнася към третия, зрелия период, 60-те години на IV в., и то към края му, тъй като с ред други диалози, както се каза в предговора към том 1 (с. 25—27), се вгражда в обща или близка тематична и художествена атмосфера. Но ако смъртта е попречила на Платон (347 г.) да завърши „Критий"? Така че нека запазим казаната относителна хронология, тъй като тя облекчава работата с разглежданата от Платон материя в посочената там група диалози („Теетет", „Парменид", „Софистът", „Държавникът", „Филеб", „Тимей" и „Критий") с оглед на развитието на философските му идеи.

В ред случаи за Платон е било от значение, преди всичко художествено, в кое време поставя даден разговор между събеседници, какъвто е случаят например с „Протагор" или с „Пирът". То е от значение и за нас от културно-историческа, художествена или друга някоя гледна точка. Но невинаги можем да установим този момент и така стоят нещата именно при „Тимей" и свързания органично с него „Критий", където данните са недостатъчни, косвени и противоречиви.

Кои са събеседниците на Сократ, който впрочем тук няма кой знае каква роля, освен да въведе в разказа и да слуша. Главната роля е отредена на *Тимей*, когото философът поставя да развива един „най-правдоподобен" философски мит, и то вероятно

неслучайно — да не ангажира Сократ, който не казва ни „да", ни „не", и по този начин да подчертае още веднъж относителната правдоподобност на излаганите идеи и неангажираността на сократическата школа.

За Тимей Платон казва, че е от Локри, „най-добре законодателски устроения град в Южна Италия", от известен там род, философ и политик, заемал най-високите длъжности и получил най-големите почести в отечеството си и достигнал върха на философията. Но ние не можем да контролираме тези сведения, а само да им вярваме, защото това, което се знае за Тимей от други извори, а то е сборникът „Суда" (Свидас) от X в. на н. е., по всичко изглежда, че възхожда към Платон. За да го направи централна фигура в един от основните си диалози, да не кажем основния в най-зрялата си възраст, Тимей без съмнение ще да е историческа личност, но с тези качества — най-вещ геометър, математик, астроном, лекар, физиолог, от една страна, и отличен познавач на проблемите на държавата и морала, от друга — ще да е бил надарен от Платон, т. е. пред нас е един романизиран Тимей. Според „Суда" „Тимей е локриец, питагореец, автор на математически произведения и на съчиненията „За природата" и „Животът на Питагор", но това са само заглавия за нас. Под името на Тимей съществува един трактат „За душата на Света и на природата", който според специалистите е късна (вероятно през I в. на н. е.), неинтелигентно направена на псевдодорийски диалект парафраза на Платоновия диалог. Ямблих в „Животът на Питагор" споменава между питагорейците от гр. Кротон (пак в Южна Италия) и един Тимей, който вероятно е нашият Тимей, но ако е така, не можем да разберем ясно на какво се дължи това двойно означаване — от Локри и от Кротон. Може би защото Питагор основава школата си в Кротон, а пък в Локри питагорейството е било силно. Изглежда обаче, че Тимей получава славата на питагореец, след като е въведен така подчертано от Платон между философите, без това да личи особено от нашия диалог, въпреки че един от главните елементи е метемпсихозата, както е и у Питагор. От всичко това не може да се извлече някаква сигурна историческа данна, още повече пък за някакво негово пребиваване в Атина по някое време. Но Платон ни внушава чрез разказа на Критий за Атлантида, че това е станало *много* отдавна*.

Но кой е *Критий?* Обикновено се смята, че това е братовчедът на Платоновата майка, един от водачите на Трийсетте тирани, убит на петдесетгодишна възраст през 403 г. след свалянето им, следователно е бил роден около 453 г. Понеже участвува в диалога „Протагор", чието действие се ситуира вероятно в 432 г. (том 1, с. 461), излиза, че по това време е бил двайсетинагодишен. А в „Тимей", както и в „Критий", този Критий е зрял философ, поне трийсетгодишен. Като се вземат предвид и данните около Хермократ Сицилиеца, за когото ще стане дума по-долу, се стига до заключението, че двамата чужденци Тимей и Хермократ са могли да дойдат в Атина в мирна обстановка, каквато може да бъде времето на Никиевия мир в 421 г.; други пък по други съ-

* Изворите за Тимей вж. у Diels, Vorsokratiker 5 I, 441 n° 49 (срв. и 446 № 58 A, ред 11, за „Тимей от Кротон").

ображения предлагат 411—410 г. По този въпрос ще стане дума по-долу.

Ето какво разказва събеседникът Критий, 20d и сл. След завръщането си от десетгодишното си странствуване, когато посетил и Египет, горе-долу около 580 г., Солон разказал на Критиевия прадядо — Солонов роднина и приятел — Дропид мита за Атлантида. Дропид го разказал на стария Критий — дядо на Платоновия събеседник, „Младия" Критий, и следователно син на Дропид, — а пък той почти на деветдесетгодишна възраст го разказал на най-много десетгодишния си внук младия Критий, който му рецитирал Солонови стихове, които били „по онова време нещо ново". Ако младият Критий е тиранът Критий, то (роден около 453 г.) е бил десетгодишен около 443 г., когато Солоновите стихове не са могли да бъдат вече „нещо ново". Според тази хронология старият Критий, деветдесетгодишен в 443 г., е бил роден около 533 г. А баща му Дропид е бил приятел на Солон, който е живял между 640/635 и 561/560 г., и следователно е бил приблизително на същата възраст или малко по-млад, но не и дете, защото иначе щеше да се каже. Солон е могъл да разказва между завръщането си в Атина през 580 г. и смъртта си в 561/560 г., но по-скоро не много след 580 г., но ако приемем минимални дати, можем да предположим, че Дропид е бил роден, да речем, около 600 г. (когато Солон бил вече 35—40-годишен) или 590 г., за да може да стане баща на стария Критий на 70 или 60-годишна възраст през 533 г. Оттук излиза, че възрастта, която може да се предположи за Дропид, е много измъчена, защото една разлика между него и Солон от 40 или 50 години според тогавашните обичаи за приятели е много голяма. И пак да повторим: Солоновите стихове са могли да бъдат „нещо ново" между 580 и 561/560 г. или, да кажем, малко по-късно, но не чак толкова и в никакъв случай през 443 г. Затова някои предполагат, че Платоновият Критий, който е рецитирал на дядо си Солоновите стихове, не е тиранът, а някой негов предшественик, може би братов или сестрин син на Солон или, с други думи, този рецитатор е бил дядото на тирана. Но и това не върви, защото как ще се събере този дядо на разговор с Тимей и Хермократ, които живеят през V в., и то по време на Пелопонеската война. Да се предположи, че между прадядото Дропид и дядото Критий има още един или двама анонимни мъже по права линия, също не върви, пък и Платоновият текст не дава никакви податки за това. Вижда се следователно, че цялата тази Платонова хронология не може да се намести в нормални рамки. Затова най-добре е да се приеме, че Платоновият персонаж е тиранът Критий, но че Платон по някакви съображения, между които не най-малко е било това да придаде дълбока старинност на Солоновия разказ, е описал нещата по този начин. Да се приеме, че имаме работа с тирана Критий, може да се заключи най-после и от това, което се казва за Хермократ.

Според Прокъл *Хермократ* е сиракузанският военачалник, за когото говорят на много места Тукидид, Ксенофонт и Диодор, че бил неприятел на Атина при нейните домогвания да завладеят Сицилия и Сиракуза и че нанесъл две големи поражения на атинската войска по време на Сицилийската експедиция (415—413 г.). По-късно, когато в родния му град взела връх демократическата

партия, той емигрирал в Спарта и после при сатрапа Фарнабаз в Персия, но не ще да е минал през Атина, както предполагат някои модерни историци. Ако се ориентираме към времето на Никиевия мир в 421 г. (преди Сицилийската експедиция), можем да предположим едно измислено пребиваване на дипломата и политическия мъж Хермократ в Атина.

Както се вижда, от хронологическа и фактическа гледна точка нещата са объркани. Затова, мисля аз, не трябва да търсим нито хронология, нито фактология, а да си представим всичко в един въображаем, неопределен момент, да речем, към стотина години преди написването на диалога по време на едно измислено пребиваване на Тимей и Хермократ в Атина. Това става в къщата на бъдещия тиран Критий, от стар аристократически корен и отявлен привърженик на олигархията, какъвто е и Хермократ, които ще говорят за кастово организираната Атлантида като за една чудесно уредена държава, каквато е била според Платон и някогашната Атина. Всъщност кой е Критий — въпреки че за древните читатели на Платоновия диалог той ще да е бил без съмнение тиранът, — кои са Тимей и Хермократ, не е най-важният въпрос, но ако се спряхме на него по-подробно, то е, защото е занимавал много учените, особено във връзка с това, имал ли е Платон намерение да напише като трети диалог „Хермократ", или не — един безплоден и безсмислен въпрос. Както и въпросът — кой е бил четвъртият, отсъстващият събеседник, дали е бил Платон, или не. Че не може да е бил Платон, е ясно от хронологически съображения — роден е в 428 г., — но изобщо до никакъв отговор няма да ни доведе търсенето на този четвърти. Не познаваме ли художествените похвати на философа, за да не очакваме най-различни хрумвания и ситуации? Та нали току-що казахме за произволното събиране в Атина на Сократ, Тимей, Критий и Хермократ? И после какво ще ни ползва да знаем кой е бил този четвърти?

По-важното е каква е основната цел в „Тимей". В това произведение Платон предлага систематично изложение на философските си схващания за Вселената — нейното начало, същност, характер и устройство, и че този макрокосмос повтаря своите черти в микрокосмоса—човек, който винаги е стоял в центъра на вниманието на философа. Светът има един творец, наричан различно — бог, демиург, творец, баща и пр., — и е създаден според вечно съществуващ и тъждествен на себе си нематериален образец, който се схваща само с ума и мисълта — това са Платоновите идеи, — като материален, осезаем и притежаващ душа. Материята е много сложна, за да се изчерпи с няколко думи, затова най-добра представа ще създаде самото прочитане на произведението. Не излагаме и плана му, понеже продължаваме с приетата практика да даваме на отделните части подзаглавия, следвайки френското издание. А що се отнася до някои философски представи и идеи, невинаги ясни, ще препратим на първо време към „Послеслова" на А. Ф. Лосев в: Платон. Сочинения в трех томах, т. 3, част 1, Москва, 1971, с. 647—661. За по-основни проучвания е необходимо да се прибегне към специализирани съчинения. Там ще се намерят и обяснения или предположения за връзката между Платон и останалите философски школи, напр. питагорейците, атомистите и пр., и за отношението му към тях.

Особено впечатление прави тежкият и претрупан стил. На места усещаме как Платон просто се мъчи да обясни мислите си в тази крайно сложна материя, как с обикновена реч търси да изрази липсващите му строго установени философски термини, а пък като вложи и художествени похвати като майстор на словото или прибегне до сравнения, фразата невинаги излиза лека и ясна. Но по тези въпроси се каза по-обширно в уводната статия към том 2: „Философско съдържание и художествена форма в диалозите на Платон".

[1] Срв. „Държавата" 370a—d.
[2] „Държавата" 375c.
[3] „Държавата" 375e.
[4] Под музика гърците разбират и поезия, книжовност.
[5] „Държавата" 376e, 377a.
[6] „Държавата" 415d—417b.
[7] Жените имат същата природа като мъжете — „Държавата" 454e, 455a, d, обаче срв. по-нататък 90e—91d.
[8] „Държавата" 457c, d.
[9] „Държавата" 459a, 460—461.
[10] „Държавата" 460c, където е казано само за лошите, че трябва да бъдат скрити на тайно място.
[11] За отношението на Платон към поетите в този случай вж. „Държавата" 377b и сл., а за теорията за подражанието му пак там, 392d, 394e, 395a.
[12] За *Солон* и *Дропид* вж. уводната бележка към диалога, както и предговора към т. I, с. 10—11.
[13] Богиня Атина.
[14] *Куреотис* е третият ден на Апатуриите, на който момчетата и момичетата били приемани във фратрията на бащите си.
[15] Вж. бел. 14.
[16] *Ном* — окръг. Град *Саис* се е славел със своите мъдреци.
[17] Фараонът *Амазис,* около 569 г.
[18] Според общоразпространената версия на мита *Фороней* бил син на аргоския цар Инах и на океанидата Мелия. За него се разказва, че пръв той събрал хората да живеят в обществото, тъй като те дотогава живеели всеки поотделно. Една от Ниобидите е негова дъщеря и първата смъртна съпруга на Зевс, от когото ражда Аргос и Пелазг Девкалион, син на Прометей и Климена, и жена му Пира били единствените, които се спасили от потопа, пратен от Зевс да унищожи човечеството заради неговата престъпност; с тях почва новото поколение на хората — елините, наречени така според син им Елин; преди тях били потомците на Фороней и на неговия внук Пелазг — пелазгите.
[19] За да не унищожи всичко, Зевс поразил Фаетон с мълнията си. Тук Платон дава рационалистично обяснение на мита.
[20] Вж. „Критий" 112a.
[20a] *Атина* — Неит.
[21] Има се предвид един от първите царе Ерихтоний (khton = ge „Гея = Земя"), роден от Хефест, който оплодил Земята, когато преследвал богиня Атина.
[22] Гибралтар.
[23] Под *Либия* гърците разбирали областта на запад от Египет, а под Азия — предимно Мала Азия с прилежащите ѝ източни земи.

[24] Стълб с окачени неприятелски оръжия за ознаменуване на победата.

[25] За демиурга създател вж. предговора към т. 1, с. 28.

[26] В смисъл на триизмерност.

[27] Тук Платон определя Любовта, Phila като резултат на съотношението, мълчалив отговор на някои натурфилософи, у които Любовта — Philia или Eros — е действена сила при създаването на Света от първичните елементи.

[28] Разпределение на движенията на седем категории: кръгово, наляво, надясно, напред, назад, нагоре, надолу.

[29] Т. е. Светът, който като дело на божеството има божествена същност.

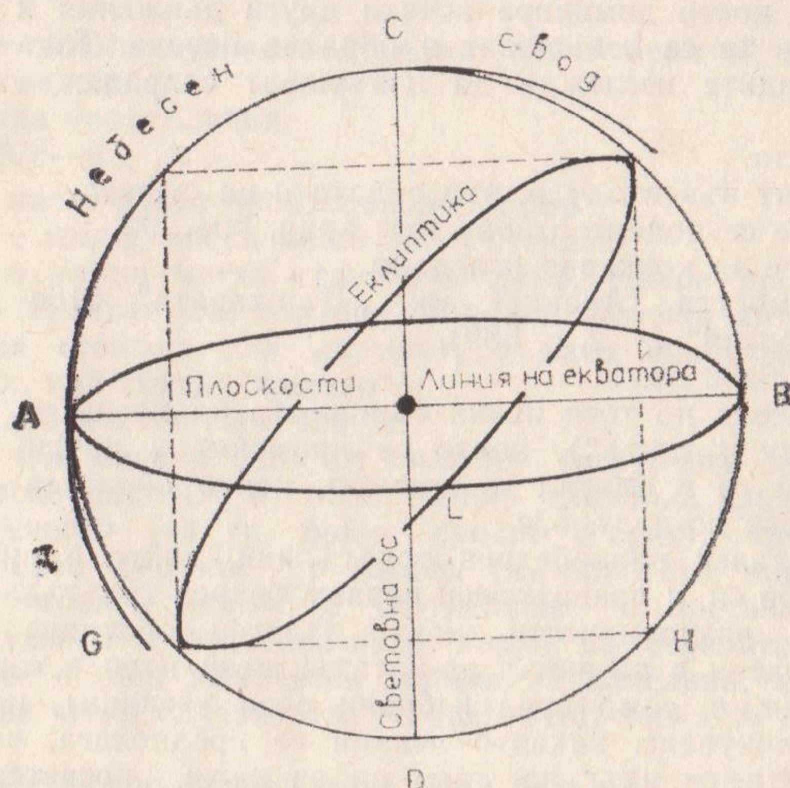
[30] Т. е. единият среден член превишавал по-малкия от двата крайни члена с такава част, с каквато част го превишавал по-големият краен член, а другият среден член превишавал по-малкия краен член със същото число, с каквото бил превишаван от по-големия краен член.

[30a] 1+1/2, 1+1/3, 1+1/8.

[31] Разделянето на Света по този начин може да се разбере само във връзка с питагорейското учение за символиката на числата. Платон взема две последователности на числата: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, смятайки, че 1 е абсолютно неделимо, 3 — страната на квадрата, 9 — лицето на квадрата, а 27 — обемът на куба със страна, равна на 3. По този начин дадената последователност на числата изразява категорията определеност, т. е. физическото и геометрическо тъждество на телата. Но тъй като Космосът (Светът, Вселената) не е само определено битие, той съдържа и неопределеното, текущото, което се изразява също с ред числа 2, 4, 8 и се вмества в общия ред, редувайки се с числата, изразяващи определеност. По такъв начин единното цяло на Космоса образува реда: 1, 2, 3, 4, 8, 9 и 27, където съжителствуват тъждественост и различие, непреходното и преходното, създаващи триизмерността на Космоса. Според Платон такава е структурата на всички сфери, които образуват Космоса: ако се смята, че Земята е в центъра (геоцентризъм), то 1 е най-близката до Земята сфера Луната, 2 — Слънцето, 3 — Венера, 4 — Меркурий, 8 — Марс, 9 — Юпитер, 27 — Сатурн. Между числата на дадения космически седмочленен ред съществуват някакви пропорционални отношения, които може да се изразяват, запълвайки интервалите между посочените числа. Това може да се направи само ако се приеме наличие на три типа пропорции (според нашата терминология прогресии) — аритметическа (1, 1 1/2, 2), геометрическа (1, 2, 4) и хармоническа (1, 1 1/3, 2). Тези пропорции (или прогресии) съответствуват на питагорейското учение за количествените отношения на музикалните тонове и по този начин Космосът на Платон е уреден на принципа на музикалната хармония. Освен това трябва да се каже, че всяка космическа пропорционалност почива на принципа на златното деление или хармоническата пропорция, при която цялото се отнася към голямата част, както се отнася голямата част към малката. — Бел. в руското издание (А. А. Тахо-Годи).

[32] Действията на бога (демиурга) могат да се представят по следния начин. Цялата образувана маса той разделя и поставя така, че получава плоскост на екватора и плоскост на слънчевата ек-

липтика, които се пресичат под наклонен ъгъл (според съвременните представи 23° 27′42″) в точките на равноденствието, въртейки се кръгообразно около световната ос, при което външната плоскост е екваториална, а вътрешната еклиптична. На свой ред те двете са обхванати от небесния свод, по чийто кръг се извършва движението им. Външната плоскост обхваща вътрешната, управлява я и се движи надясно, т. е. от изток на запад и пак



на изток, тъй като според античните представи всяко рождение и начало е свързано с дясната страна, с изтока, и предвещава със своята природа доброто, истинското, *тъждественото.* Еклиптиката се движи вътре, отдясно наляво, т. е. от запад на изток и пак на запад и означава природата на *Другото,* Променливото, Неразумното. Движението на екваториалната плоскост Платон нарича движение по страните на правоъгълник, а движението на еклиптичната плоскост — движение по диагонала на същия правоъгълник. Всъщност това не е нищо друго, а: 1) движение на екваториалната плоскост около световната ос в права посока надясно, изразено с помощта на мислено вписан в небесния свод правоъгълник, чиито две страни са паралелни на сечението на екватора, и 2) движение на еклиптиката под ъгъл наляво, по диагонала на мислимия правоъгълник, т. е. по сечението на еклиптиката, което ще рече движение не направо, ирационално. — Въртенето на небесните сфери е неравномерно. По-долу (38d) Платон посочва, че по-малките сфери имат по-голяма скорост и обратно. Обаче три сфери, а именно Слънцето, Венера („Зорницата" или „Вечерницата") и Меркурий („Хермесовата звезда"), имат еднаква скорост, а Сатурн, Юпитер, Марс и Луната се въртят с нееднаква скорост, макар и да не изменят реда на своето неравномерно движение, което посочва по-късно и Цицерон (De natura deorum, II, 20). — Бел. на руското издание (А. А. Тахо-Годи).

[33] Т. е. Вселената.

[34] Т. е. минало и бъдеще.

[35] Планета, към глагола planáo „блуждая, скитам се, обикалям наоколо“ (на латински преведено stella errans). За разлика от другите звезди, които привидно не се движат, по времето на Платон са били известни само пет.

[36] Платон не прави това в „Тимей“.

[37] Кръгът на Тъждественото (Неизменното) се определя от дневното движение, което доминира всички други движения и ги „повлича“, макар че те се извършват в обратна посока. Така се обяснява защо звездите изглежда да извършват спирала. — Бел. на фр. изд.

[38] Т. е. Вселената.

[38a] Които живеят във въздуха, във водата и на сушата.

[39] Тази тема ще се подеме отново към края, 90е—92.

[39a] Т. е. касае се за конкавно огледало.

[40] За необходимостта (Ананке) вж. „Държавата“ 616с и сл. и бел. 92 към „Горгий“ (т. 2, с. 589).

[41] Вж. по-горе 28а и сл.

[42] Платон определя по този начин същността на предмета („това“) и качествата му („такъв“), които се променят в други качества.

[43] Триъгълникът се е смятал за елемент, който образува формите, както се пояснява по-долу, 53с.

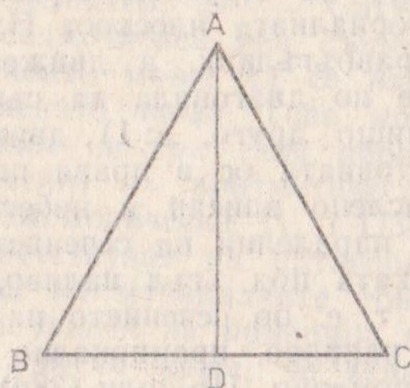
[44] Т. е. правоъгълен равнобедрен триъгълник, който е винаги подобен сам на себе си, и правоъгълен неравнобедрен триъгълник, който има безкрайни разновидности, както Платон обяснява по-долу.

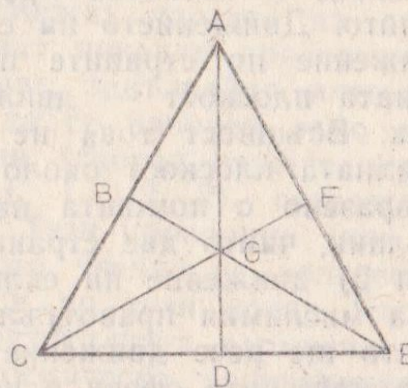
[45] Може би Платон е развивал по-нататък тези идеи в езотеричните си лекции (т. е. само пред избрани свои ученици), непредназначени за публикуване, каквито лекции се предполага, че е държал в своя интимен кръг на, така да се каже, „посветени“.

[46] Т. е. от неравнобедрения триъгълник.

[46a] Epípedos gonía — равнинен или двустранен ъгъл, stereá gonía — обемен или многостенен ъгъл. Вж. бел. 47.

[47] Въпросът за геометричните пропорции у Платон е разгледан подробно в уводната част на френското издание, с. 72—74, към което препращаме. Там е разгледан и въпросът за триъгълниците и свър-





зването им в обемни фигури, с. 74—81, от което тук излагаме същественото. Равнинният ъгъл се нарича epípedos gonía, обемният или многостенният ъгъл — stereá gonía, равнобедреният триъгълник — isoskeles trígonos равностранният триъгълник — isópleuros trígonos. Два еднакви правоъгълни триъгълника, на които хипотенузата е двойно по-дълга от късия катет, съединени по

дължината на по-големия катет, образуват равностранен триъгълник (фиг. 1). От шест такива първоначални триъгълника се образува също така равностранен триъгълник (фиг. 2).
С тези триъгълници Платон образува основните тела: тетраедър (четиристенник), октаедър (осмостенник), ейкосиедър (двадесетостенник), куб.
Във връзка с по-нататъшното изложение за формата на основните елементи (огън, земя, вода и въздух) се явяват редица трудности, затова препращаме към обясненията във френското издание, с. 77—83.
48 У Платон много духовита игра на думи: ápeiros „безкраен" и ápeiros „несведущ".
49 Двата вида триъгълници.
50 По-горе 57c—d.
51 Aither у нас в руско произношение „ефир".
52 Т. е. той е твърд, който може да се стопява.
53 Неясно за какъв метал става тук дума. Някои предполагат, че се касае за хематит или платина. У някои антични автори тази дума означава стомана или диамант, а като общо понятие „най-твърд метал, най-твърдо желязо".
54 За зрението вж. по-горе 45b—c.
55 Opós — сок според едни от силфион (неуточнен днес вид средиземноморско растение от рода ferula, главно в Киренайка), според други опиум (на гр. ópion. сродно с opós), трети го схващат общо като фермент, но според най-приетото мнение е може би сок от смокиня, който се употребявал за пресичане и съсирване на млякото и за намазване върха на стрелите. По всичко изглежда, че е общ химически термин за киселина, който се специфира във всеки случай. Вж. Liddell-Scott-Jones. A Greek-English cque.
56 Вероятно става въпрос за лава (или базалт?).
ниtron) Lexicon tron (nDictionnaire étymologique de la langue gre- T. и P. Chantraine. — сода, алкалий, натриев карбонат.
58 Вж. по-горе 59e—60.
59 Вж. бел. 57 към 60d.
60 80a—b.
61 Вж. 45b и 47c.
62 Платон, разбира се, не може да разграничи основните цветове на спектъра от съставните. Например у него има червено и жълто, но той не ги осъзнава като основни цветове, а поставя в основата бяло и черно, каквито не съществуват. Но за нас в случая това не е важно, тъй като Платоновата теория почива на други принципи. По-същественото е, че не можем да преведем точно гръцките означения, защото те нямат винаги и в старогръцки точно определено значение. Така „кървавият цвят" énaimon (от háima „кръв") erythrón превеждаме с „червено", но pyrrhón, което е от pyr „огън" в случая не е „огненочервено" (въпреки че обикновеното му значение е „червеникав, рижав"), защото този цвят не може да се получи от „жълто и сиво", които по-скоро дават „кафяво" или „червеникавокафяво". „Бяло и жълто" дават okhrón „охра", но в случая тази „охра" трябва да бъде „светла" Kyáneon е „нещо с тъмносин цвят, което върви и към възчерно" — ние го оприличаваме на „кобалтово синьо, тъмносиньо". Последното, смесено с бяло, дава glaukón, което в случая трябва да бъде „светлосиньо", но

glaukón, употребено за листата на маслиновото дърво, не означава вече този цвят, а масленосивкаво-зелено, а пък за очи е „синеок", но изобщо „светлоок", дори сивоок", както се означава богиня Атина (glaukópis). При смесването на pyrrhón с черно се получава prásinon, т. е. „цвета на праз" — „синьо-зелено" или направо „зелено", но в такъв случай определянето на pyrrhón като „червеникавокафяво" затруднява, защото зелено се получава от синьо и жълто и сигурно така е било в художествената практика, но, види се, Платон е имал нещо друго наум, както личи от заключителната му фраза.

63 Т. е. Вселената.

63 Непреводима игра на думи: le „материал" и diylízo „прецеждам, филтрирам", което е от същия корен като hýle, но вече с променено значение; ние го преведохме „избистрихме" в смисъл на „изяснихме".

64 Вж. бел. 44е.

65 В гръцкото семейство жените живеели в отделни помещения от мъжете.

66 По тези три части на черния дроб са предсказали и гадателите.

67 Загатва се за максимата „Познай себе си" в Аполоновото светилище в Делфи, приписвана на един от седемте мъдреци — Хилон от Спарта (според друга традиция на Талес от Милет).

68 Myelós е „мозък" в най-общ смисъл, но обикновено означава „костен и гръбначен мозък" в противоположност на enképhalos „мозъка в главата" (на български „главен мозък", от „глава").

69 Според този текст не е убягнал на Платон проблемът за наследствеността. Изглежда, че той поддържа схващането за предетерминирането на зародишите. Срв. 76е. — Бел. на фр. изд.

70 Според Плутарх (Quaest. phys., I, 911d) Анаксагор, Демокрит и Платон давали на растенията едно и също определение: zóon éngeion е „крепено в земята живо същество" и ги смятали за неподвижни животни. — Бел. на фр. изд.

71 Платон употребява дума (phléps), която означава едновременно и „вена", и „артерия".

72 За „твореца на имената" вж. „Кратил" 388d и сл.

73 Вж. началото на този въпрос в 67b—c.

74 *Магнита.* Вж. „Йон" 533 (т. 1, с. 138 и бел. 14 на с. 441 на същия том в настоящото издание).

75 Kholé, едно и също название за „жълта" и „черна жлъчка".

76 Тук текстът изглежда малко повреден, срв. 82 края на „с" — началото на „d".

77 Тетанос, tétanos, „опъване" е от същия корен както употребеният по-горе глагол téino в израза „опъне разгъвателните мускули"; опистотонос, opisthótonos, е образувано от opistho- — „назад", и от корена на téino — „опъване назад", т. е. конвулсии и гърчове. Подобно описание у Хипократ.

78 Така е наречена епилепсията, с която се занимават или я споменават множество гръцки автори, но с нея се занимава, преди всичко Хипократ в трактата си „За свещената болест".

79 Т. е. съставено от душа и тяло.

80 Т. е. не в душата, а в тялото.

81 Вж. бел. 4 към този диалог.

82 За демон, dáimon вж. т. 1, с. 424, бел. 8 към „Апология".

83 Според този текст излиза, че не само всички части на душата не

са безсмъртни (срв. 61с, d; 65а; 69с—d; 73d), но има степени и на безсмъртието.

[84] Става дума за философите.

[85] Подема се казаното по-горе в 42с.

[86] Френският издател вижда в този пасаж ирония и това мнение е съвсем правдоподобно.

Критий

За този диалог се каза достатъчно в уводната бележка към „Тимей" — връзката му с „Тимей", въпросът за неговия край, дали е следвал трети диалог „Хермократ", с който е могла да завършва една предполагаема трилогия, кои са участниците в диалога и ред други въпроси. Затова и не повтаряме казаното, а препращаме читателя към тази уводна бележка. Не се спираме и на въпроса, дали „Критий" е апокрифно произведение, както някои филолози в миналото са предполагали, защото днес съмнение за неговата автентичност не съществува. Тук ще добавим само нещо във връзка с мита за Атлантида, който винаги е възбуждал въображението.

И учени, и любители не са преставали да търсят истината за този митичен остров, романисти са го вплитали в произведенията си — например Жюл Верн в „Двайсет хиляди левги под морето" или Пиер Беноа, който пък в романа си „Атлантида" фантазира, че няма потънал остров, а континентът се бил издигнал като Атласките планини, може би под влияние на Херодот (IV, 184—185), който говори за тях, но не им знае точно мястото, или пък изобщо защото има планини с това име. Оформи се дори наука „атлантология", но тя няма вече нищо общо с „Атлантида", а с геологичните процеси при създаването на континентите. След откриването на минойската цивилизация в самото начало на нашия век някои учени почнаха да виждат в Платоновия мит реминисценция на тази висока култура. Ако се махне една нула от 9000 години, ще се получат 900 години преди Солон, т. е. времето на голямата катастрофа на Крит — около 1500 г. пр. н. е. След разкопките и геологическите проучвания преди петнайсетина години на о. Санторин (античния Тера) няма съмнение, че голямата част от този остров, с много висока минойска култура, е била унищожена от вулканично изригване, придружено със земетръс, които са хвърлили грамадна унищожителна вълна върху Крит. Възможно ли е високата минойска цивилизация и нейното пропадане да са родили мита за Атлантида, който е пренесъл постепенно минойския Крит в пълните за гърците с тайнственост области на Запад, където ще пътува и Одисей? Ако катастрофата на Санторин обяснява катастрофата на минойския Крит, то свързването на Крит с Атлантида ще си остане само просто предположение, защото Платоновата Атлантида не може да бъде друго освен Платонова измислица — за нея не говори никой сериозен древен автор освен някой си неизвестен никому Марцел, споменат от Прокъл. Той бил написал съчинение върху Етиопия, в което се говорело и за Атлантида, но от пасажа у Прокъл се вижда, че този съмнителен Марцел чисто и просто е имал за извор Плато-

новите диалози „Тимей“ и „Критий“. Подтекстът на диалога оставя да се мисли за една измислена страна, която обаче е вероятна. Вероятна е, защото много нейни неща напомнят съществуващи през историческата епоха мелиоративни системи, да кажем в Египет и Месопотамия, и пленяващите въображението богатства на Изтока, но също така и много съществуващо в гръцката действителност. Например модерните учени са забелязали, че описанието на морските пристанища напомня укрепените със стени кули атински пристанища Кантар, Зея и Мунихия и корабните арсенали със здрави бронзови врати в Пирея, а колоритната смесица и глъчка в пристанищата на Атлантида не се отличава от тези в атинските, пък и във всяко друго голямо пристанище. А храмът в Атлантида е като всеки гръцки храм, в подобен стил и с подобна декорация, само че по-пищни, каквито са във „варварския“ свят. Храмът има гръцко устройство, той е жилище на бога, където статуята е колосална като тази на Атина в Партенона или на Зевс в Олимпия, олтарът е отвън, описаният ритуал съдържа елементи от гръцкия култ на подземните богове. По този начин Платон прави възприемчиви своите описания както на Атлантида, така и на някогашна Атина, за да ги използва за вложените в диалога идеи. Ние не искаме да влизаме в предположения до какво е щяла да доведе липсващата част, но от текста, с който разполагаме, се вижда, че Платон противопоставя две идеални държави: едната — Атина, която олицетворява доблестта и мярката, другата — Атлантида, която е символ на грубата сила. Може би Платон е направил нещата да изглеждат още по-реални, извиквайки в съзнанието на гърците в първия случай ръководната роля на Атина в Гръко-персийските войни, а във втория, за упадъка на Атлантида — пагубната Пелопонеска война и катастрофалната Сицилийска експедиция, може би, но знаем ли? Но това, което е по-интересно, то е, че въпреки разликата във физиономията на тези две държави те не са толкова различни като политическо устройство: то е кастово и в Атлантида, и в Атина, както може да се съди от 112d; занаятчиите и земеделците живеят около Акропола, а воините — на него, около храма. Описанието на прадревна Атина в основни линии не се различава от това, което се разказва за нея в „Тимей“ 24a—e: египетската кастова система, подражавала някогашната атинска.

[1] Тук е връзката с края на „Тимей“ 92 c. Молитвата има своето съответствие в „Тимей“ 27 c, където се изтъква, че при всяко начинание се изисква помощта на божеството, още повече пък, когато ще се изследва проблемът за Вселената.

[2] *Трофеят* представлява първоначално побит стълб, окичен с отнетото от неприятеля оръжие, за ознаменуване на победата.

[3] *Пеон* (Paion) е поетично прозвище на Аполон, в обикновения език Леан (Paián), „изцелител“, но в случая се има предвид бойният възглас „пеан“ при започване на сражение.

[4] *Мнемосина* (Mnemosýne) „памет“, но като персонификация е божество, майка на Музите. Особено място, което ѝ се отдава тук, се дължи на обстоятелството, че ще се припомнят прадревни събития, запазени в спомена според традицията у египетските жреци.

[5] Вж. „Тимей“ 20d—26a и забележките към това място.

[6] Атлантическият океан.

[7] По мирен начин си разпределили света трите главни божества: Зевс получил небето (впрочем и самото му име означава „Ден“, т. е. дневното небе), Посейдон — морето и изобщо водния елемент, а Хадес — подземното царство. Друга версия обаче говори за вражда и, тя се намира у Есхил, „Прикованият Прометей“, 197—206, но там тя е свързана със свалянето на Кронос от Зевс: „Но когато между боговете се настани гневът и несъгласие се повдигна помежду им — едни искаха да изхвърлят Кронос от трона му, за да царува Зевс, а други, обратно, залягаха Зевс никога да не властвува над боговете, — тогава аз (Прометей) им дадох най-добри съвети и пр.“

[8] Алюзия за извънредно често срещания в епоса (Омир) израз за владетелите „пастир на народи“.

[9] Атиняните се смятали за коренни жители, преди които не е имало никакво население. Изразът е autókhthones (мн. ч.), т. е. „от самата земя“, от autós и khthon „земя“. И действително митът изкарвал родоначалника на царската династия Кекропс роден от Земята, а също така и други царе. В други версии пак се намесва рождението на царе от Земята. И имената на някои царе, споменати и в този диалог малко по-долу, съдържат думата khthon „земя“: Ere-khth-éus, Eri-khthón-ios, Erysi-khthon.

[10] Платон говори за разделянето на съсловия в „Държавата“ 369b, 372a, „Тимей“ 24 a—b, и на други места, като на воините или стражите се определя едно от почетните места, съответно 373e—376e, 24b.

[11] *Истмос* е Коринтският провлак, сега прокопан с канал да свързва Йонийско с Егейско море. В древността корабите са пренасяни по павиран път на валяци.

[12] Да не се бърка с планината Парнас при Делфи. — Планината Китерон отделя Атика от Беотия, а Парнас е на изток от Китерон. Оропия, с град Ороп(ос), е област на северния бряг на Атика и била оспорвана от Беотия. Река Азоп извира от Беотия, но минава през Атика.

[13] В текста е казано „равнините на фелей“ или „равнините от „фелей“, като „фелей“, phelléus, означава „каменист“, от phellós „вид порьозен камък“, но и възвишението Phelléus.

[14] Платон, изглежда, има предвид многобройните скалисти острови по Егейско море. Мястото има и разночетения и някои филолози предлагат вместо „както е по малките острови“ (en smikráis nesois) да се чете (с известна поправка) „както е при дългите болести“ (en makráis nósois), с оглед на следващото сравнение с преболедувалото тяло. Първият вариант обаче е за предпочитане и образът е внушителен.

[15] Според гръцките представи като бог на небето Зевс праща дъжда.

[16] *Девкалион*, син на Прометей, и жена му *Пира* единствено се спасили от потопа, който причинил Зевс, за да погуби престъпния човешки род. От тях двамата се породило новото човечество, което според мита се появило от камъните, които те хвърлили. Гръцката митология обикновено говори за този потоп, докато според Платон преди него имало още три. Вж. по-подробно „Тимей“ 22a, с. бел. 18, и 22b.

[17] Реките *Еридан* и *Илисос* (малки речици, които са съществували до неотдавна преди разрастването на Атина като голям град) са на

юг от днешния Акропол, хълмът Пникс е отделен от него с една седловина, а Ликабет стои самотно отдалечен на повече от два километра.

[18] Вж. воините също в идеалната „Държава“ на Платон 416d—е, където те изобщо нямат частна собственост, а разполагат само с най-необходимото, като изобщо не може да става и дума за злато и сребро, понеже те имали в душата си „божественото злато“ на добродетелта.

[19] Това сумарно описание напомня за картината на идеалната държава в „Държавата“. Все пак то изглежда да отговаря на програмата, изложена в „Тимей“ 27а—b, според която Критий трябвало да развие това, което се отнасяло до качествата на някогашните атиняни. Може би Платон нарочно не е прецизен, като е смятал да развие въпроса по-пълно в диалога „Хермократ“. — Бел. фр. изд.

[20] За дядото на Критий, на име пак Критий, вж. „Тимей“ 20d—25d.

[21] Цялото това родословие не служи за нищо по-нататък и изглежда, че Платон, от една страна, се забавлява, като пародира генеалогиите, тъй на мода у поети, историци и аристократи или богаташи, които се изкарвали от древен корен, а, от друга, създава конкретност в разказа си.

[22] *Етрурия,* у Платон Тирения, означава тук изобщо западната част на Италийския полуостров. За владенията на тази империя вж. и „Тимей“ 25а—b.

[23] Под „топими“ метали се разбират лесно стопяеми метали като калай и олово, срв. „Софистът“ 265с. — Бел. фр. изд.

[24] Oréikhalkos се споменава доста пъти у древните автори без обяснение, другаде се тълкува като месинг, но тук у Платон не се касае за сплав, а за метал с огнени отблясъци (вж. 116с). Може да се предполага, че Платон тук дава друго значение на думата с оглед на картината за необикновените богатства на острова.

[25] Този плод не може да се определи, но може би се касае за нар, както не може да се каже и какви плодове са се предлагали специално след преяждане (лимони, нарове?).

[26] Цялото това описание напомня „златния век“ на човечеството в митологията, много популярен мотив в античната литература.

[27] 1 *плетър* = около 30 или 33 м или = 100 стъпки, като 1 стъпка = 30—32 см, а 1 стадий = около 180 м, или каналът бил широк около 100 м, дълбок около 30 м и дълъг 9—10 км.

[28] Голям кораб с три реда гребла.

[29] Според гръцката митология *Нереидите* били петдесет.

[30] Платон представя олтара като гръцките — пред храма. Храмът у тях е бил жилище на бога, там се поставяли оброчните статуи и даровете, каквито се поставяли, разбира се, и около храма, но не се извършвали жертвоприношения — те се правели вън на олтара.

[31] Това напомня постройките на някои извори в Гърция още през късната архаична епоха, като прочутата чешма на Пизистрат „Чешмата с деветте чучура“ или „Хубавоструйната“ (Enneákrounoi, Kallirhóe), но особено известния извор в Коринт Пирена: скалата, от която извира, е превърната във фасада с художествено изработени колонки, арки и ниши.

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

ПЛАТОН

ДИАЛОЗИ, IV ТОМ

НАУКА И ИЗКУСТВО, СОФИЯ, „РУСКИ“ 6

ПЪРВО ИЗДАНИЕ. НАЦИОНАЛНОСТ ДРЕВНОГРЪЦКА. ПРЕВОДАЧИ: ЦОЧО БОЯДЖИЕВ, БОГДАН БОГДАНОВ, ДОНКА МАРКОВСКА, ГЕОРГИ МИХАИЛОВ. РЕДАКТОР БОРИС ГЕРОВ. РЕЦЕНЗЕНТ ЗДРАВКО ПОПОВ. ХУДОЖНИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ. ХУДОЖЕСТВЕН РЕДАКТОР ВИКТОР ПАУНОВ. ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ВЕНЕТА КИРИЛОВА. КОРЕКТОР КРЕМЕНА БОЙНОВА.

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 12. VII. 1989 Г. ПОДПИСАНА ЗА ПЕЧАТ НА 20. VI. 1990 Г. ИЗЛЯЗЛА ОТ ПЕЧАТ ПРЕЗ ЮЛИ 1990 Г. ФОРМАТ 32/84/108. ПЕЧАТНИ КОЛИ 39,75. ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 33,40. УСЛОВНО ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 38,26. ИЗДАТЕЛСКИ № 30204. ЦЕНА 5,55 ЛВ. КОД 02/9531272611/0403-3-90

ДП „АЛЕКСАНДЪР ПЪШЕВ“ — ПЛЕВЕН